تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ

محمد الطاهر ابن عاشور

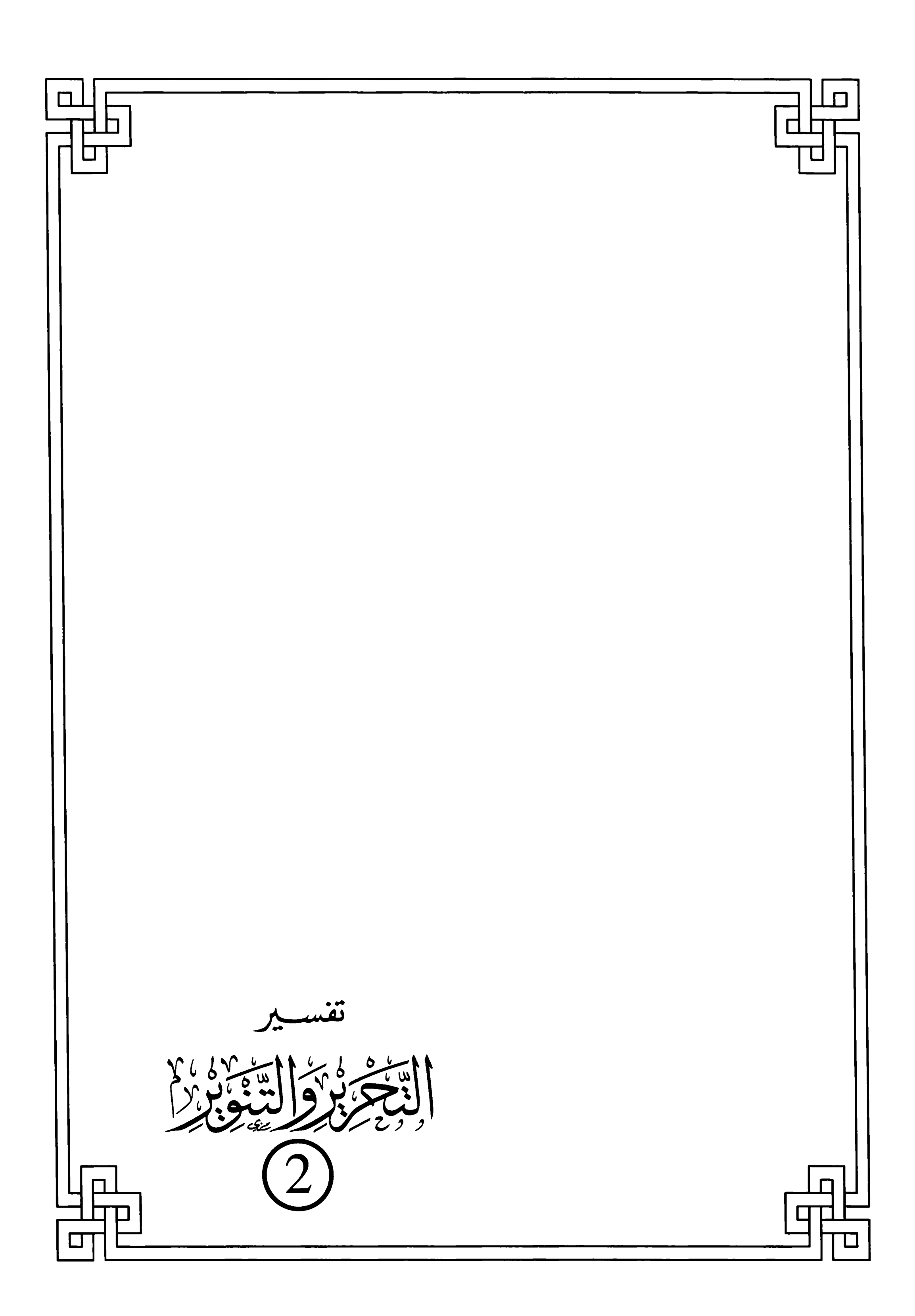
المجلد الثاني

البقرة - النساء




دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

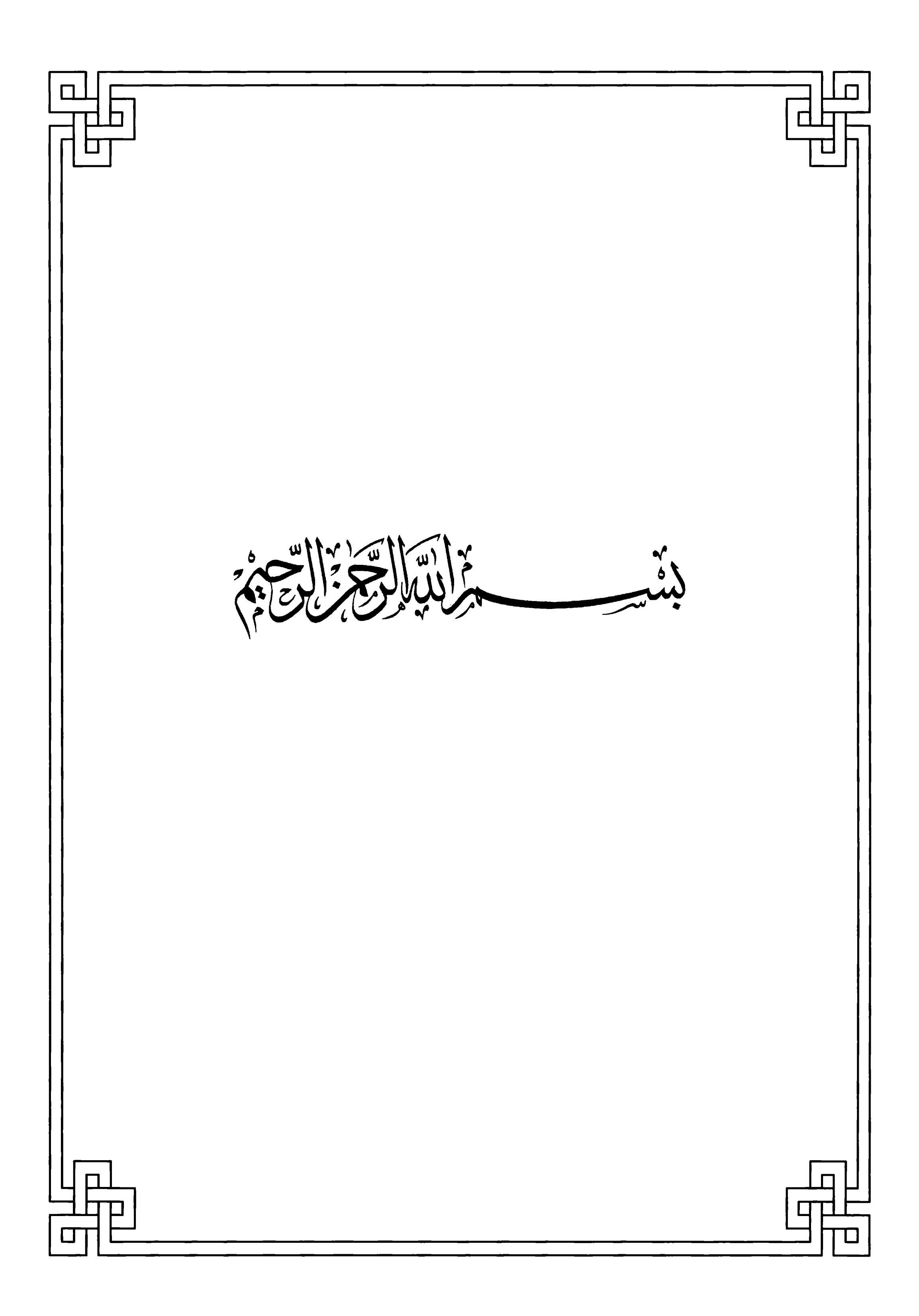
دار ابن حزم



تفسير

التحرير والتنوير

2


بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير

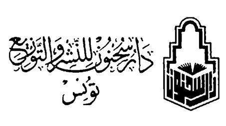
التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ
محمد الطاهر ابن عاشور

المجلد الثاني

البقرة - النساء



دار ابن حزم

الطَّبْعَةُ الأُولَى
1443هـ - 2021م





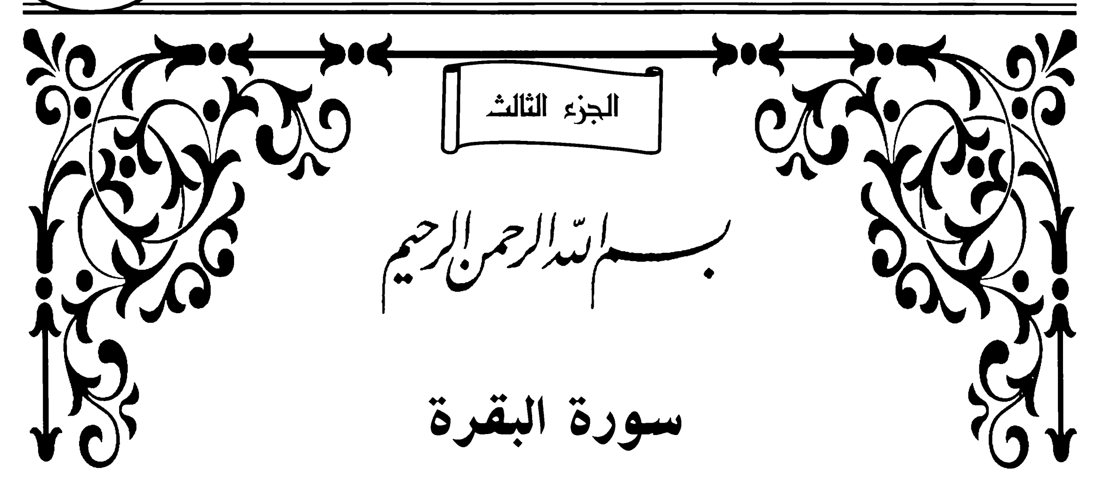
ISBN: 978-9959-858-85-6

ISBN: 978-9938-35-034-0



10 مكرر نهج هولاندة
1000 تونس
الهاتف: 71256435 - 216+
71253456 - 216+
71253839 - 216+
الفاكس: 71352926 - 216+
alouini.aws@planet.tn

دار ابن حزم
بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com



سورة البقرة

[253] ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾.

موقع هذه الآية موقع الفذلكة لما قبلها والمقدمة لما بعدها.

فأما الأول: فإن الله تعالى لما أنبأ باختبار الرسل إبراهيم وموسى وعيسى وما عرض لهم مع أقوامهم وختم ذلك بقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: 250]، جمع ذلك كله في قوله: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ﴾ لفتاً إلى العبر التي في خلال ذلك كله، ولما أنهى ذلك كله عقَّبه بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [البقرة: 250]، تذكيراً بأن إعلامه بأخبار الأمم والرسل آية على صدق رسالته. إذ ما كان لمثله قِبَلٌ بعلم ذلك لولا وحي الله إليه، وفي هذا كله حجة على المشركين وعلى أهل الكتاب الذين جحدوا رسالة محمد ﷺ، فموقع اسم الإشارة مثل موقعه في قول النابغة:

بني عمّه الدنيا وعمرو بن عامر أولئك قومٌ بأسهم غير كاذب

والإشارة إلى جماعة المرسلين في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾. وجيء بالإشارة لما فيها من الدلالة على الاستحضار حتى كأن جماعة الرسل حاضرة للسامع بعد ما مرَّ من ذكرِ عجيبِ أحوال بعضهم وما أعقبه من ذكرهم على سبيل الإجمال.

وأما الثاني: فلأنه لما أفيض القول في القتال وفي الحث على الجهاد والاعتبار بقتال الأمم الماضية، عقَّب ذلك بأنه لو شاء الله ما اختلف الناس في أمر الدين من بعد ما جاءتهم البينات، ولكنهم أساؤوا الفهم فجحدوا البينات فأفضى بهم سوء فهمهم إلى

اشتطاط الخلاف بينهم حتى أفضى إلى الاقتتال. فموقع اسم الإشارة على هذا الاعتبار كموقع ضمير الشأن، أي: هي قصة الرسل وأممهم فضَّلنا بعض الرسل على بعض فحسدت بعض الأمم أتباع بعض الرسل فكذَّب اليهود عيسى ومحمداً عليهما الصلاة والسلام، وكذَّب النصارى محمداً ﷺ.

وقرن اسم الإشارة بكاف البعد تنويهاً بمراتبهم كقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 2].

واسم الإشارة مبتدأ والرسل خبر، وليس الرسل بدلًا لأن الإخبار عن الجماعة بأنها الرسل أوقع في استحضار الجماعة العجيب شأنهم الباهر خبرهم، وجملة ﴿فَضَّلْنَا﴾ حال.

والمقصود من هذه الآية تمجيد سُمعة الرسل عليهم السلام، وتعليم المسلمين أن هاته الفئة الطيبة مع عظيم شأنها قد فضَّل الله بعضها على بعض، وأسباب التفضيل لا يعلمها إلا الله تعالى، غير أنها ترجع إلى ما جرى على أيديهم من الخيرات المُصْلِحة للبشر ومن نصر الحق، وما لاقوه من الأذى في سبيل ذلك وما أُيِّدوا به من الشرائع العظيمة المتفاوتة في هدي البشر، وفي عموم ذلك الهدي ودوامه، وإذا كان الرسول ﷺ يقول: «**لأن يهدي الله بك رجلًا خير لك مما طلعت عليه الشمس**»، فما بالك بمن هدى الله بهم أمماً في أزمان متعاقبة، ومن أجل ذلك كان محمد ﷺ أفضل الرسل. ويتضمن الكلام ثناء عليهم وتسلية للرسول ﷺ فيما لقي من قومه.

وقد خصَّ الله من جملة الرسل بعضاً بصفات يتعين بها المقصود منهم، أو بذكر اسمه، فذكر ثلاثةً إذ قال: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾، وهذا موسى عليه السلام لاشتهاره بهذه الخصلة العظيمة في القرآن، وذكر عيسى عليه السلام، ووسَّط بينهما الإيماء إلى محمد ﷺ بوصفه بقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾.

وقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ يتعين أن يكون المراد من البعض هنا واحداً من الرسل معيناً لا طائفة، وتكون الدرجات مراتب من الفضيلة ثابتة لذلك الواحد: لأنه لو كان المراد من البعض جماعة من الرسل مجملًا، ومن الدرجات درجات بينهم، لصار الكلام تكراراً مع قوله: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، ولأنه لو أريد بعضٌ فُضِّل على بعض لقال: ورفع بعضهم فوق بعض درجات كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الأنعام: 165].

وعليه فالعدول من التصريح بالاسم أو بالوصف المشهور به، لقصد دفع الاحتشام عن المبلِّغ الذي هو المقصود من هذا الوصف وهو محمد ﷺ، والعرب تعبِّر بالبعض عن النفس كما في قول لبيد:

تـــرَّاكُ أمـــكـــنـــةٍ إذا لا أَرْضَـــهـــا   أو يَـعْـتَـلِـقْ بـعـضَ الـنـفـوس حِـمامُـهـا

أراد نفسه وعنى المخاطب، كقول أبي الطيب:

إذا كـان بـعـضُ الـنـاس سيـفـاً لـدولـةٍ   فـفـي الـنـاسِ بُـوقـات لـهـا وطُـبـولُ

والذي يعيِّن المراد في هذا كله هو القرينة كانطباق الخبر أو الوصف على واحد كقول طرفة:

إذا الـقـومُ قـالـوا مَـن فـتًـى خِـلـتُ أنـنـي   عُـنـيـتُ فـلـم أكـسَـلْ ولـم أتـبَـلَّـدِ

وقد جاء على نحو هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ۝٥٤ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: 54 ـ 55] عقب قوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ۝٤٥﴾ إلى أن قال: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا۟ ٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: 45 ـ 55].

وهذا إعلام بأن بعض الرسل أفضل من بعض على وجه الإجمال وعدم تعيين الفاضل من المفضول، ذلك أن كل فريق اشتركوا في صفة خير لا يَخلون من أن يكون بعضهم أفضل من بعض بما للبعض من صفات الكمال الزائدة على الصفة المشتركة بينهم، وفي تمييز صفات التفاضل غموض، وتطرق لتوقع الخطأ وعروض وليس ذلك بسهل على العقول المُعرَّضة للغفلة والخطأ. فإذا كان التفضيل قد أنبأ به رب الجميع، ومن إليه التفضيل، فليس من قدر الناس أن يتصدوا لوضع الرسل في مراتبهم، وحسبهم الوقوف عند ما ينبئهم الله في كتابه أو على لسان رسوله.

وهذا مورد الحديث الصحيح: «**لا تفضِّلوا بين الأنبياء**» يعني به النهي عن التفضيل التفصيلي، بخلاف التفضيل على سبيل الإجمال، كما نقول: الرسل أفضل من الأنبياء الذين ليسوا رسلًا. وقد ثبت أن محمداً ﷺ أفضل الرسل لما تظاهر من آيات تفضيله وتفضيل الدين الذي جاء به، وتفضيل الكتاب الذي أنزل عليه. وهي متقارنة الدلالة تنصيصاً وظهوراً، إلا أن كثرتها يحصل اليقين بمجموع معانيها عملًا بقاعدة كثرة الظواهر تفيد القطع. وأعظمها آية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَا ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: 81] الآية.

وأما قول النبي ﷺ: «**لا يقولنَّ أحدُكُم أنا خيرٌ من يونس بن متَّى**» يعني بقوله:

«**أنا**» نفسه على أرجح الاحتمالين، وقوله: «**لا تفضِّلوني على موسى**» فذلك صَدَرَ قبل أن ينبئه الله بأنه أفضل الخلق.

وهذه الدرجات كثيرة عرفنا منها: عمومَ الرسالة لكافة الناس، ودوامها طولَ الدهر، وختمها للرسالات، والتأييد بالمعجزة العظيمة التي لا تلتبس بالسحر والشعوذة، وبدوام تلك المعجزة، وإمكان أن يشاهدها كل من يؤهل نفسه لإدراك الإعجاز وبابتناء شريعته على رعي المصالح ودرء المفاسد والبلوغ بالنفوس إلى أوج الكمال، وبتيسير إدانة معانديه له وتمليكه أرضهم وديارهم وأموالهم في زمن قصير، وبجعل نقل معجزته متواتراً لا يجهلها إلا مكابر، وبمشاهدة أمته لقبره الشريف، وإمكان اقترابهم منه وائتناسهم به ﷺ.

وقد عطف ما دل على نبينا على ما دلَّ على موسى عليه السلام لشدة الشبه بين شريعَتَيْهما، لأن شريعة موسى عليه السلام أوسع الشرائع، مما قبلها، بخلاف شريعة عيسى عليه السلام.

وتكليم الله موسى هو ما أوحاه إليه بدون واسطة جبريل، بأن أسمعه كلاماً أيقن أنه صادر بتكوين الله، بأن خلق الله أصواتاً من لغة موسى تضمَّنت أصول الشريعة، وسيجيء بيان ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ في سورة النساء [164].

وقوله: ﴿وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ﴾ البينات هي المعجزات الظاهرة البينة، وروح القدس هو جبريل، فإن الروح هنا بمعنى المَلَك الخاص كقوله: ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر: 4].

والقُدس بضم القاف وبضم الدال عند أهل الحجاز، وسكونها عند بني تميم، بمعنى الخلوص والنزاهة، فإضافة روح إلى القدس، من إضافة الموصوف إلى الصفة، ولذلك يقال: الروح القدس، وقيل: القدس اسم الله كالقدوس، فإضافة روح إليه إضافة أصلية، أي: روح من ملائكة الله.

وروح القدس هو جبريل، قال تعالى: ﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ﴾ [النحل: 102]، وفي الحديث: «**إن روح القدس نفث في رُوعي أن نَفْساً لن تموت حتى تستكمل أجلها**»، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال لحسان: «**اهجُهم ومعك روح القدس**».

وإنما وُصف عيسى ابن مريم بهذين مع أن سائر الرسل أُيِّدوا بالبينات وبروح القدس، للرد على اليهود الذين أنكروا رسالته ومعجزاته، وللرد على النصارى الذين غلَوا فزعموا ألوهيته، ولأجل هذا ذكر معه اسم أمه ـ مهما ذكر ـ للتنبيه على أن ابن الإنسان

لا يكون إلٰها، وعلى أن مريم أَمَة الله تعالى لا صاحبة، لأن العرب لا تذكر أسماء نسائها وإنما تُكْني، فيقولون ربة البيت، والأهل، ونحو ذلك، ولا يذكرون أسماء النساء إلا في الغزل، أو أسماء الإماء.

[253] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿253﴾﴾.

اعتراض بين الفذلكة ـ المستفادة من جملة ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ﴾ إلى آخرها ـ وبين جملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: 254]، فالواو اعتراضية: فإن ما جرى من الأمر بالقتال ومن الأمثال التي بيَّنت خصال الشجاعة والجبن وآثارهما، المقصود منه تشريعاً وتمثيلًا قتالُ أهل الإيمان لأهل الكفر لإعلاء كلمة الله ونصر الحق على الباطل وبث الهدى وإزهاق الضلال. بيَّن الله بهذا الاعتراض حجة الذين يقاتلون في سبيل الله على الذين كفروا: بأن الكافرين هم الظالمون إذ اختلفوا على ما جاءتهم به الرسل، ولو اتبعوا الحق لسلموا وسالموا.

ثم يجوز أن يكون الضمير المضاف إليه في قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِهِم﴾ مراداً به جملة الرسل، أي: ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعد أولئك الرسل من الأمم المختلفة في العقائد مثل اقتتال اليهود والنصارى في اليمن في قصة أصحاب الأخدود، ومقاتلة الفلسطينيين لبني إسرائيل انتصاراً لأصنامهم، ومقاتلة الحبشة لمشركي العرب انتصاراً لبيعة القليس التي بناها الحبشة في اليمن، والأمم الذين كانوا في زمن الإسلام وناوَوْهُ وقاتلوا المسلمين أهله وهم المشركون الذين يزعمون أنهم على ملة إبراهيم واليهود والنصارى، ويكون المراد بالبينات دلائل صدق محمد ﷺ، فتكون الآية إنحاءً على الذين عاندوا النبي وناوَوا المسلمين وقاتلوهم، وتكون الآية على هذا ظاهرة التفرع على قوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟﴾ [البقرة: 244] إلخ.

ويجوز أن يكون ضمير ﴿مِنۢ بَعْدِهِم﴾ ضمير الرسل على إرادة التوزيع، أي: الذين من بعد كل رسول من الرسل، فيكون مفيداً أن أمة كل رسول من الرسل اختلفوا واقتتلوا اختلافاً واقتتالًا نشأ من تكفير بعضهم بعضاً كما وقع لبني إسرائيل في عصور كثيرة بلغت فيها طوائف منهم في الخروج من الدين إلى حد عبادة الأوثان، وكما وقع للنصارى في عصور بلغ فيها اختلافهم إلى حد أن كفَّر بعضهم بعضاً، فتقاتلت اليهود غير مرة قتالًا جرى بين مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل، وتقاتلت النصارى كذلك من جراء الخلاف بين

اليعاقبة والمَلكَية قبل الإسلام، وأشهر مقاتَلات النصارى الحروب العظيمة التي نشأت في القرن السادس عشر من التاريخ المسيحي بين أشياع الكاثوليك وبين أشياع مذهب «لوثير» الراهب الجرماني الذي دعا الناس إلى إصلاح المسيحية واعتبار أتباع الكنيسة الكاثوليكية كفاراً لادعائهم ألوهية المسيح، فعظمت بذلك حروب بين فرنسا وإسبانيا وجرمانيا وإنكلترا وغيرها من دول أوروبا.

والمقصود تحذير المسلمين من الوقوع في مثل ما وقع فيه أولئك، وقد حذر النبي ﷺ من ذلك تحذيراً متواتراً بقوله في خطبة حجة الوداع: «**فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**» يحذرهم ما يقع من حروب الردة وحروب الخوارج بدعوى التكفير، وهذه الوصية من دلائل النبوءة العظيمة.

وورد في الصحيح قوله: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**أما إنه كان حريصاً على قتل أخيه**»، وذلك يفسر بعضه بعضاً أنه القتال على اختلاف العقيدة.

والمراد بالبينات على هذا الاحتمال أدلة الشريعة الواضحة التي تفرق بين متبع الشريعة ومعاندها والتي لا تقبل خطأ الفهم والتأويل لو لم يكن دأبهم المكابرة ودحض الدين لأجل عَرَض الدنيا، والمعنى أن الله شاء اقتتالهم فاقتتلوا، وشاء اختلافهم فاختلفوا، والمشيئة هنا مشيئة تكوين وتقدير لا مشيئة الرضا، لأن الكلام مسوق مساق التمني للجواب والتحسير على امتناعه وانتفائه المُفاد بـ(لو) كقول طرفة:

فلو شاء ربي كنتُ قيس بن خالد ... ولو شاء ربي كنتُ عَمرو بن مرثد

وقوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ﴾ استدراك على ما تضمَّنه جواب (لو شاء الله): وهو ما اقتتل، لكن ذَكَرَ في الاستدراك لازم الضد لجواب (لو) وهو الاختلاف، لأنهم لما اختلفوا اقتتلوا ولو لم يختلفوا لما اقتتلوا. وإنما جيء بلازم الضد في الاستدراك للإيماء إلى سبب الاقتتال ليظهر أن معنى نفي مشيئة الله تركَهم الاقتتال، هو أنه خلق داعية الاختلاف فيهم، فبتلك الداعية اختلفوا فجرَّهم الخلاف إلى أقصاه وهو الخلاف في العقيدة، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، فاقتتلوا لأن لزوم الاقتتال لهذه الحالة أمر عرفي شائع، فإن كان المراد اختلاف أمة الرسول الواحد فالإيمان والكفر في الآية عبارة عن خطأ أهل الدين فيه إلى الحد الذي يفضي ببعضهم إلى الكفر به، وإن كان المراد اختلاف أمم الرسل كلٍّ للأخرى كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ [البقرة: 113] فالإيمان والكفر في الآية ظاهر، أي: فمنهم من آمن بالرسول الخاتم فاتبعه، ومنهم من كفر به فعاداه، فاقتتل الفريقان.

وأياً ما كان المراد من الوجهين فإن قوله: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾ ينادي على أن الاختلاف الذي لا يبلغ بالمختلفين إلى كفر بعضهم بما آمن به الآخر لا يبلغ بالمختلفين إلى التقاتل، لأن فيما أقام الله لهم من بينات الشرع ما فيه كفاية الفصل بين المختلفين إذا لم تغلب عليهم المكابرة والهوى، أو لم يُعْمِهم سوء الفهم وقلة الهدى.

لا جرم أن الله تعالى جعل في خلقة العقول اختلاف الميول والأفهام، وجعل في تفاوت الذكاء وأصالة الرأي أسباباً لاختلاف قواعد العلوم والمذاهب، فأسباب الاختلاف إذن مركوزة في الطباع، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم﴾، ثم قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟﴾ فصار المعنى لو شاء الله ما اختلفوا، لكن الخلاف مركوز في الجبلَّة.

بَيْدَ أن الله تعالى قد جعل ـ أيضاً ـ في العقول أصولًا ضرورية قطعية أو ظنية ظناً قريباً من القطع به تستطيع العقول أن تعيِّن الحق من مختلف الآراء، فما صرف الناس عن اتباعه إلا التأويلات البعيدة التي تحمل عليها المكابرة أو كراهيةِ ظهور المغلوبية، أو حب المدحة من الأشياع وأهل الأغراض، أو السعي إلى عَرَض عاجل من الدنيا، ولو شاء الله ما غرز في خلقة النفوس دواعي الميل إلى هاته الخواطر السيئة فما اختلفوا خلافاً يدوم، ولكن اختلفوا هذا الخلاف فمنهم من آمن، ومنهم من كفر، فلا عذر في القتال إلا لفريقين: مؤمن وكافر بما آمن به الآخر، لأن الغضب والحميَّة الناشئين عن الاختلاف في الدين قد كانا سبب قتال منذ قديم، أما الخلاف الناشئ بين أهل دين واحد لم يبلغ إلى التكفير فلا ينبغي أن يكون سبب القتال.

ولهذا قال النبي ﷺ: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء هو بها**» لأنه إذا نسب أخاه في الدين إلى الكفر فقد أخذ في أسباب التفريق بين المسلمين وتوليد سبب التقاتل، فرجع هو بإثم الكفر لأنه المتسبب فيما يتسبب على الكفر، ولأنه إذا كان يرى بعض أحوال [أهل] الإيمان كفراً، فقد صار هو كافراً لأنه جعل الإيمان كفراً. وقال عليه الصلاة والسلام: «**فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»، فجعل القتال شعار التكفير.

وقد صمَّ المسلمون عن هذه النصيحة الجليلة فاختلفوا خلافاً بلغ بهم إلى التكفير والقتال، وأوله خلاف الردة في زمن أبي بكر، ثم خلاف الحرورية في زمن علي وقد كفَّروا عليًّا في قَبوله تحكيم الحكمين، ثم خلاف أتباع المقنَّع بخراسان الذي ادعى الإلهية واتخذ وجهاً من ذهب، وظهر سنة 159 وهلك سنة 163، ثم خلاف القرامطة مع بقية المسلمين وفيه شائبة من الخلاف المذهبي لأنهم في الأصل من الشيعة ثم تطرفوا فكفروا وادعوا الحلول ـ أي حلول الرب في المخلوقات ـ واقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة وذهبوا به إلى بلدهم في البحرين، وذلك من سنة 293.

واختلف المسلمون أيضاً خلافاً كثيراً في المذاهب جرَّ بهم تارات إلى مقاتلات عظيمة، وأكثرها حروب الخوارج غير المكفِّرين لبقية الأمة في المشرق، ومقاتلات أبي يزيد النكاري الخارجي بالقيروان وغيرها سنة 333، ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بالقيروان سنة 407، ومقاتلة الشافعية والحنابلة ببغداد سنة 475، ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بها سنة 445، وأعقبتها حوادث شر بينهم متكررة إلى أن اصطلحوا في سنة 502 وزال الشر بينهم، وقتال الباطنية المعروفين بالإسماعيلية لأهل السنة في ساوة وغيرها من سنة 494 إلى سنة 523. ثم انقلبت إلى مقاتلات سياسية. ثم انقلبوا أنصاراً للإسلام في الحروب الصليبية، وغير ذلك من المقاتلات الناشئة عن التكفير والتضليل. لا نذكر غيرها من مقاتلات الدول والأحزاب التي نخرت عظم الإسلام. وتطرقت كل جهة منه حتى البلد الحرام.

فالآية تنادي على التعجيب والتحذير من فعل الأمم في التقاتل للتخالف حيث لم يبلغوا في أصالة العقول أو في سلامة الطوايا إلى الوسائل التي يتفادون بها عن التقاتل، فهم ملومون من هذه الجهة، ومشيرة إلى أن الله تعالى لو شاء لخلقهم من قبل على صفة أكمل مما هم عليه حتى يستعدوا بها إلى الاهتداء إلى الحق وإلى التبصر في العواقب قبل ذلك الإبَّان، فانتفاء المشيئة راجع إلى حكمة الخلقة، واللوم والحسرة راجعان إلى التقصير في امتثال الشريعة، ولذلك قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، فأعاد ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ تأكيداً للأول وتمهيداً لقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ ليعلم الواقف على كلام الله تعالى أن في هدى الله تعالى مَقنعاً لهم لو أرادوا الاهتداء، وأن في سعة قدرته تعالى عصمة لهم لو خلقهم على أكمل من هذا الخلق كما خلق الملائكة. فالله يخلق ما يشاء ولكنه يكمل حال الخلق بالإرشاد والهدى، وهم يفرطون في ذلك.

[254] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿254﴾﴾.

موقع هذه الآية مثل موقع: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 245] الآية، لأنه لما دعاهم إلى بذل نفوسهم للقتال في سبيل الله فقال: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿244﴾﴾ [البقرة: 244] شفَّعه بالدعوة إلى بذل المال في الجهاد بقوله: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: 245] على طريقة قوله: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 41]، وكانت هذه الآية في قوة التذييل لآية: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ لأن صيغة هذه الآية أظهر في إرادة عموم الإنفاق المطلوب في الإسلام، فالمراد بالإنفاق هنا ما هو أعم من

الإنفاق في سبيل الله، ولذلك حذف المفعول والمتعلق لقصد الانتقال إلى الأمر بالصدقات الواجبة وغيرها، وستجيء آيات في تفصيل ذلك.

وقوله: ﴿مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ حث على الإنفاق واستحقاق فيه.

وقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ﴾ حث آخر لأنه يذكر بأن هنالك وقتاً تنتهي الأعمال إليه ويتعذر الاستدراك فيه، واليوم هو يوم القيامة، وانتفاء البيع والخلة والشفاعة كناية عن تعذر التدارك للفائت، لأن المرء يحصل ما يعوزه بطرق هي المعاوضة المعبر عنها بالبيع، والارتفاق من الغير وذلك بسبب الخُلة، أو بسبب توسط الواسطة إلى من ليس بخليل.

والخُلَّة ـ بضم الخاء ـ المودة والصحبة، ويجوز كسر الخاء ولم يقرأ به أحد. وتطلق الخلة بالضم على الصديق تسمية بالمصدر، فيستوي فيه الواحد وغيره، والمذكر وغيره، قال الحماسي:

ألا أبلغا خُلَّتي راشدا وصِنوي قديماً إذا ما اتصل

وقال كعب: أكرم بها خُلة، البيت.

فيجوز أن يراد هنا بالخلة المودة، ونفي المودة في ذلك نفيٌ لحصول أثرها وهو الدفع عن الخليل كقوله تعالى: ﴿وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [لقمان: 33]، ويجوز أن يكون نفي الخليل كناية عن نفي لازمه وهو النفع كقوله: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾، قال كعب بن زهير:

وقال كل خليل كنت آمُلُه لا أُلهِيَنَّك إني عنك مشغولُ

وقرأ الجمهور: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ﴾ ـ وما بعده ـ بالرفع، لأن المراد بالبيع والخلة والشفاعة الأجناس لا محالة، إذ هي من أسماء المعاني التي لا آحاد لها في الخارج فهي أسماء أجناس لا نكرات، ولذلك لا يحتمل نفيها إرادة نفي الواحد حتى يحتاج عند قصد التنصيص على إرادة نفي الجنس إلى بناء الاسم على الفتح بخلاف نحو: لا رجل في الدار، ولا إلٰه إلا الله، ولهذا جاءت الرواية في قول إحدى صواحب أم زرع: «**زوجي كلَيل تِهامة، لا حَرٌّ ولا قُرٌّ، ولا مخافةٌ ولا سآمة**» بالرفع لا غير، لأنها أسماء أجناس كما في هذه الآية. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالفتح لنفي الجنس نصاً، فالقراءتان متساويتان معنى، ومن التكلف هنا قول البيضاوي: إن وجه قراءة الرفع وقوع النفي في تقدير جواب لسؤالِ قائل: هل بيعٌ فيه أو خلة أو شفاعة.

والشفاعة الوساطة في طلب النافع، والسعي إلى من يراد استحقاق رضاه على

مغضوب منه عليه أو إزالة وحشة أو بغضاء بينهما، فهي مشتقة من الشفع ضد الوتر، يقال: شفع كمنع إذا صيَّر الشيء شفعاً، وشفع أيضاً كمنع إذا سعى في الإرضاء ونحوه، لأن المغضوب عليه والمحروم يبعد عن واصله فيصير وتراً، فإذا سعى الشفيع بجلب المنفعة والرضا فقد أعادهما شفعاً، فالشفاعة تقتضي مشفوعاً إليه ومشفوعًا فيه، وهي ـ في عُرفهم ـ لا يتصدى لها إلا من يتحقق قَبول شفاعته، ويقال: شفع فلان عند فلان في فلان فشفَّعه فيه، أي: فقبل شفاعته، وفي الحديث: «**قالوا هذا جدير إن خطب بأن يُنكح وإن شفع بأن يشفَّع**».

وبهذ يظهر أن الشفاعة تكون في دفع المضرة وتكون في جلب المنفعة قال:

فذاك فتًى إن تأته في صنيعة إلى ماله لا تأته بشفيع

ومما جاء في منشور الخليفة القادر بالله للسلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي: «ولَّيناك كورة خراسان ولقَّبناك يمين الدولة، بشفاعة أبي حامد الإسفرائيني»، أي: بواسطته ورغبته.

فالشفاعة ـ في العُرف ـ تقتضي إدلال الشفيع عند المشفوع لديه، ولهذا نفاها الله تعالى هنا بمعنى نفي استحقاق أحد من المخلوقات أن يكون شفيعاً عند الله بإدلال، وأثبتها في آيات أخرى كقوله ـ قريباً ـ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة: 255]، وقوله: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: 28]، وثبتت للرسول ﷺ في أحاديث كثيرة، وأشير إليها بقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: 79]، وفسِّرت الآية بذلك في الحديث الصحيح، ولذلك كان من أصول اعتقادنا إثبات الشفاعة للنبي ﷺ، وأنكرها المعتزلة وهم مخطئون في إنكارها وملبسون في استدلالهم، والمسألة مبسوطة في كتب الكلام.

والشفاعة المنفية هنا المراد بها الشفاعة التي لا يسع المشفوع إليه ردها، فلا يعارض ما ورد من شفاعة النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة، لأن تلك كرامة أكرمه الله تعالى بها وأذن له فيها إذ يقول: «**اشفع تشفَّع**» فهي ترجع إلى قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة: 255]، وقوله: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: 28]، وقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ﴾ [سبأ: 23].

وقوله: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ صيغة قصر نشأت عن قوله: ﴿لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ﴾، فدلت على أن ذلك النفي تعريض وتهديد للمشركين، فعقَّب بزيادة التغليظ عليهم والتنديد بأن ذلك التهديد والمهدد به قد جلبوه لأنفسهم بمكابرتهم فما

ظلمهم الله، وهذا أشد وقعاً على المعاقَب لأن المظلوم يجد لنفسه سُلُوًّا بأنه معتدًى عليه، فالقصر قصر قلب، بتنزيلهم منزلة من يعتقد أنهم مظلومون. ولك أن تجعله قصراً حقيقياً ادعائياً لأن ظلمهم لما كان أشد الظلم جُعلوا كمن انحصر الظلم فيهم.

والمراد بالكافرين ظاهراً المشركون، وهذا من بدائع بلاغة القرآن، فإن هذه الجملة صالحة أيضاً لتذييل الأمر بالإنفاق في سبيل الله، لأن ذلك الإنفاق لقتال المشركين الذين بدأوا الدين بالمناوأة، فهم الظالمون لا المؤمنون الذين يقاتلونهم لحماية الدين والذب عن حوزته. وذكر الكافرين في مقام التسجيل، فيه تنزيه للمؤمنين عن أن يتركوا الإنفاق إذ لا يظن بهم ذلك، فتركه والكفر متلازمان، فالكافرون يظلمون أنفسهم، والمؤمنون لا يظلمونها، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: 6، 7].

وذلك أن القرآن يصور المؤمنين في أكمل مراتب الإيمان ويقابل حالهم بحال الكفار تغليظاً وتنزيهاً، ومن هذه الآية وأمثالها اعتقد بعض فرق الإسلام أن المعاصي تبطل الإيمان كما قدمناه.

[255] ﴿ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾.

لما ذكر هول يوم القيامة وذكر حال الكافرين، استأنف بذكر تمجيد الله تعالى وذكر صفاته إبطالًا لكفر الكافرين وقطعاً لرجائهم، لأن فيها ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ وجُعلت هذه الآية ابتداء لآيات تقرير الوحدانية والبعث، وأُودعت هذه الآية العظيمة هنا لأنها كالبرزخ بين الأغراض السابقة واللاحقة.

وجيء باسم الذات هنا لأنه طريق في الدلالة على المسمَّى المنفرد بهذا الاسم، فإن العَلَم أعرفُ المعارف لعدم احتياجه في الدلالة على مسمَّاه إلى قرينة أو معونة لولا احتمال تعدد التسمية، فلما انتفى هذا الاحتمال في اسم الجلالة كان أعرف المعارف لا محالة لاستغنائه عن القرائن والمعونات، فالقرائن كالتكلم والخطاب، والمعونات كالمَعاد والإشارة باليد والصلة وسبق العهد والإضافة.

وجملة: ﴿ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ خبر أول عن اسم الجلالة، والمقصود من هذه الجملة إثبات الوحدانية، وقد تقدم الكلام على دلالة لا إله إلا هو على التوحيد ونفي الآلهة عند قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: 163].

وقوله: ﴿ٱلْحَىُّ﴾ خبر لمبتدأ محذوف، و﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ خبر ثان لذلك المبتدأ المحذوف، والمقصود إثبات الحياة وابطال استحقاق آلهة المشركين وصف الإلهية لانتفاء الحياة عنهم كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: 42]. وفُصِلت هذه الجملة عن التي قبلها للدلالة على استقلالها لأنها لو عطفت لكانت كالتبع، وظاهر كلام الكشاف أن هذه الجملة مبينة لما تضمَّنته جملة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ من أنه القائم بتدبير الخلق، أي: لأن اختصاصه بالإلهية يقتضي أن لا مدبِّر غيره، فلذلك فُصِلت، خلافاً لما قرر به التفتازاني كلامه فإنه غير ملائم لعبارته.

والحي في كلام العرب من قامت به الحياة، وهي صفة بها الإدراكُ والتصرف، أعني كمال الوجود المتعارف، فهي في المخلوقات بانبثاث الروح واستقامة جريان الدم في الشرايين، وبالنسبة إلى الخالق ما يقارب أثر صفة الحياة فينا، أعني انتفاء الجمادية مع التنزيه عن عوارض المخلوقات. وفسَّرها المتكلمون بأنها «صفة تصحِّح لمن قامت به الإدراك والفعل».

وفسَّر صاحب «الكشاف» الحي بالباقي، أي: الدائم الحياة بحيث لا يعتريه العدم، فيكون مستعملًا كناية في لازم معناه، لأن إثبات الحياة لله تعالى بغيرِ هذا المعنى لا يكون إلا مجازاً أو كناية. وقال الفخر: «الذي عندي أن الحي ـ في أصل اللغة ـ ليس عبارة عن صحة العلم والقدرة، بل عبارة عن كمال الشيء في جنسه، قال تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الجاثية: 5]، وحياة الأشجار إيراقها. فالصفة المسمَّاة ـ في عُرف المتكلمين ـ بالحياة، سمِّيت بذلك لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفاً بها، فالمفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته».

والمقصود بوصف الله هنا بالحي إبطال عقيدة المشركين إلاهية أصنامهم التي هي جمادات، وكيف يكون مدبِّر أمور الخلق جماداً؟!

والحي صفة مشبهة من حييَ، أصله حَيِيٌ كحَذِرٍ أُدغمت الياءان، وهو يائي باتفاق أئمة اللغة، وأما كتابة السلف في المصحف كلمة حيوة بواو بعد الياء فمخالفة للقياس، وقيل: كتبوها على لغة أهل اليمن لأنهم يقولون حيوة، أي: حياة، وقيل: كتبوها على لغة تفخيم الفتحة.

والقيوم فيْعول مِن قام يقوم، وهو وزن مبالغة، وأصله قَيْوُوم فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمتا، والمراد به المبالغة في القيام المستعمِل ـ مجازاً مشهوراً ـ في تدبير شؤون الناس، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: 33]، والمقصود إثبات عموم العلم له وكمال الحياة وإبطال

إلهية أصنام المشركين، لأن المشركين كانوا يعترفون بأن مدبر الكون هو الله تعالى، وإنما جعلوا آلهتهم شفعاء وشركاء ومقتسمين أمور القبائل. والمشركون من اليونان كانوا قد جعلوا لكل إلٰه من آلهتهم أنواعاً من المخلوقات يتصرف فيها وأمماً من البشر تنتمي إليه ويحنأ عليها.

وجملة: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ مقرِّرة لمضمون جملة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ ولرفع احتمال المبالغة فيها، فالجملة منزَّلة مَنْزلة البيان لمعنى الحي القيوم، ولذلك فُصِلت عن التي قبلها.

والسِّنة فعلة من الوسن، وهو أول النوم، والظاهر أن أصلها اسم هيئة كسائر ما جاء على وزن فِعْلة من الواويِّ الفاء، وقد قالوا: وَسْنة بفتح الواو على صيغة المرة. والسِّنة أول النوم، قال عدي بن الرقاع:

وَسْنانُ أقْصَدَهُ النُّعاس فرنَّقت ... في عينه سِنَةٌ وليس بنائم

والنوم معروف وهو فتور يعتري أعصاب الدماغ من تعب أعمال الأعصاب من تصاعد الأبخرة البدنية الناشئة عن الهضم والعمل العصبي، فيشتد عند مغيب الشمس ومجيء الظلمة فيطلب الدماغ والجهاز العصبي الذي يدبره الدماغ استراحة طبيعية فيغيب الحس شيئاً فشيئاً وتثقل حركة الأعضاء، ثم يغيب الحس إلى أن تسترجع الأعصاب نشاطها فتكون اليقظة.

ونفي استيلاء السِّنة والنوم على الله تعالى تحقيق لكمال الحياة ودوام التدبير، وإثبات لكمال العلم، فإن السِّنة والنوم يشبهان الموت، فحياة النائم في حالهما حياة ضعيفة، وهما يعوقان عن التدبير وعن العلم بما يحصل في وقت استيلائهما على الإحساس.

ونفي السنة عن الله تعالى لا يغني عن نفي النوم عنه، لأن من الأحياء من لا تعتريه السِّنة فإذا نام نام عميقاً، ومن الناس من تأخذه السِّنة في غير وقت النوم غلبة، وقد تمادحت العرب بالقدرة على السهر، قال أبو كبير:

فأتت به حُوشَ الفؤاد مبطَّناً ... سُهُداً إذا ما نام ليل الهَوجَلِ

والمقصود أن الله لا يحجبُ علمه شيء حجباً ضعيفاً ولا طويلًا، ولا غلبة ولا اكتساباً، فلا حاجة إلى ما تطلَّبه الفخر والبيضاوي من أن تقديم السِّنة على النوم مراعى فيه ترتيب الوجود، وأن ذكر النوم من قبيل الاحتراس. وقد أخذ هذا المعنى بشار وصاغه بما يناسب صناعة الشعر فقال:

وليلٍ دَجُوجيٍّ تنامُ بناتُه وأبناؤه من طُوله[1] وربائِبه

فإنه أراد من بنات الليل وأبنائه الساهرات والساهرين بمواظبة، وأراد بربائب الليل من هم أضعف منهم سهراً لليل، لأن الربيب أضعف نسبة من الولد والبنت.

وجملة: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ﴾ تقرير لانفراده بالإلهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته، وتعليل لاتصافه بالقيومية لأن من كانت جميع الموجودات ملكاً له فهو حقيق بأن يكون قيومها وألا يهملها، ولذلك فُصِلت الجملة عن التي قبلها.

واللام للملك. والمراد بالسماوات والأرض استغراق أمكنة الموجودات، فقد دلت الجملة على عموم الموجودات بالموصول وصلته، وإذا ثبت ملكه للعموم ثبت أنه لا يشذ عن ملكه موجود فحصل معنى الحصر، ولكنه زاده تأكيداً بتقديم المسند ـ أي: لا لغيره ـ لإفادة الرد على أصناف المشركين، من الصابئة عبدة الكواكب كالسريان واليونان ومن مشركي العرب، لأن مجرد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفي في الدلالة على إبطال العقائد الضالة. فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعمومها، وأفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر، وهذا بلاغة معجزة.

وجملة: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦۚ﴾ مقرِّرة لمضمون جملة: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ﴾ لما أفاده لام الملك من شمول ملكه تعالى لجميع ما في السماوات وما في الأرض، وما تضمَّنه تقديم المجرور من قَصْر ذلك الملك عليه تعالى قصرَ قلب، فبطل وصف الإلهية عن غيره تعالى بالمطابقة، وبطل حق الإدلال عليه والشفاعة عنده التي لا تردّ بالالتزام، لأن الإدلال من شأن المُساوي والمقارب، والشفاعة إدلال. وهذا إبطال لمعتقد معظم مشركي العرب لأنهم لم يثبتوا لآلهتهم وطواغيتهم ألوهية تامة، بل قالوا: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: 18] وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]، فأكد هذا المدلول بالصريح، ولذلك فُصِلت هذه الجملة عما قبلها.

و﴿ذَا﴾ مزيدة للتأكيد، إذ ليس ثَمَّ مُشار إليه معيَّن، والعرب تزيد «ذا» لما تدل عليه الإشارة من وجود شخص معين يتعلق به حكم الاستفهام، حتى إذا أظهر عدم وجوده

(1) كتب في نسخة ديوان بشار «هوله» بهاء في أوله وطُبع كذلك، وبدا لي بعد ذلك أنه تحريف وأن الصواب «طوله» بطاء عوض الهاء لأنه المناسب لقوله: «تنام».

كان ذلك أدل على أن ليس ثمة متطلع ينصب نفسه لادعاء هذا الحكم، وتقدم القول في «من ذا» عند قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 245] والاستفهام في قوله:

﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ﴾ مستعمل في الإنكار والنفي بقرينة الاستثناء منه بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾.

والشفاعة تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: 254].

والمعنى أنه لا يشفع عنده أحد بحق وإدلال لأن المخلوقات كلها ملكه، ولكن يشفع عنده من أراد هو أن يظهر كرامته عنده فيأذَنُه بأن يشفع فيمن أراد هو العفو عنه، كما يُسند إلى الكبراء مناولة المكرمات إلى نبغاء التلامذة في مواكب الامتحان، ولذلك جاء في حديث الشفاعة: أن رسول الله ﷺ يأتيه الناس ليكلم ربه فيخفِّف عنهم هول موقف الحساب، فيأتي حتى يسجد تحت العرش ويتكلم بكلمات يعلِّمه الله تعالى إياها، فيقال: يا محمد ارفع رأسك، سل تُعطَه، واشفع تُشَفَّع، فسجوده استيذان في الكلام، ولا يشفع حتى يقال: اشفع، وتعليمه الكلمات مقدمة للإذن.

وجملة: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ تقدير وتكميل لما تضمَّنه مجموع جملتَي: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ولما تضمنته جملة: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾، فإن جملتي ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ دلَّتا على عموم علمه بما حدث ووجد من الأكوان ولم تدُلَّا على علمه بما سيكون، فأكد وكمَّل بقوله: ﴿يَعْلَمُ﴾ الآية، وهي أيضاً تعليل لجملة ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ إذ قد يتجه سؤال: لماذا حُرموا الشفاعة إلا بعد الإذن؟ فقيل: لأنهم لا يعلمون من يستحق الشفاعة وربما غرَّتهم الظواهر، والله يعلم من يستحقها فهو يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، ولأجل هذين المعنيين فُصِلت الجملة عما قبلها.

والمراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما هو ملاحظ لهم من المعلومات وما خفي عنهم أو ذهلوا عنه منها، أو ما هو واقع بعدهم وما وقع قبلهم. وأما علمه بما في زمانهم فأحرى. وقيل: المستقبل هو ما بين الأيدي، والماضي هو الخلف، وقيل عكس ذلك، وهما استعمالان مبنيان على اختلاف الاعتبار في تمثيل ما بين الأيدي والخلف، لأن ما بين أيدي المرء هو أمامه، فهو يستقبله ويشاهده ويسعى للوصول إليه، وما خلفه هو ما وراء ظهره، فهو قد تخلَّف عنه وانقطع ولا يشاهده، وقد تجاوزه ولا يتصل به بعد. وقيل: أمور الدنيا وأمور الآخرة، وهو فرع من الماضي والمستقبل، وقيل:

المحسوسات والمعقولات. وأيًّا ما كان فاللفظ مجاز، والمقصود عموم العلم بسائر الكائنات.

وضمير ﴿أَيْدِيهِمْ﴾ و﴿خَلْفَهُمْ﴾ عائد إلى ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ بتغليب العقلاء من المخلوقات، لأن المراد بما بين أيديهم وما خلفهم يشمل أحوال غير العقلاء، أو هو عائد على خصوص العقلاء من عموم ما في السماوات وما في الأرض فيكون المراد ما يختص بأحوال البشر ـ وهو البعض، لضمير ولا يحيطون ـ لأن العلم من أحوال العقلاء.

وعطفت جملة: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ على جملة: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ لأنها تكملة لمعناها كقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216].

ومعنى يحيطون: يعلمون علماً تاماً، وهو مجاز حقيقته أن الإحاطة بالشيء تقتضي الاحتواء على جميع أطرافه بحيث لا يشذ منه شيء من أوله ولا آخره، فالمعنى: لا يعلمون ـ علم اليقين ـ شيئاً من معلوماته، وأما ما يدَّعونه فهو رجم بالغيب. فالعلم في قوله: ﴿مِنْ عِلْمِهِ﴾ بمعنى المعلوم، كالخلق بمعنى المخلوق، وإضافته إلى ضمير اسم الجلالة تخصيص له بالعلوم اللدنية التي استأثر الله بها ولم ينصب الله تعالى عليها دلائل عقلية أو عادية. ولذلك فقوله: ﴿إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ تنبيه على أنه سبحانه قد يطلع بعض أصفيائه على ما هو من خواص علمه كقوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿26﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: 26، 27].

وقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ تقرير لما تضمَّنته الجمل كلها من عظمة الله تعلى وكبريائه وعلمه وقدرته وبيان عظمة مخلوقاته المستلزمة عظمة شأنه، أو لبيان سعة ملكه ـ كذلك ـ كما سنبينه، وقد وقعت هذه الجمل مترتبة متفرعة.

والكُرسيُّ شيء يُجلس عليه متركَّب من أعواد أو غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية، عليها سطح من خشب أو غيره بمقدار ما يسع شخصاً واحداً في جلوسه، فإن زاد على مجلس واحد وكان مرتفعاً فهو العرش. وليس المراد في الآية حقيقة الكرسي إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيز، فتعين أن يكون مراداً به غير حقيقته.

والجمهور قالوا: إن الكرسي مخلوق عظيم، ويضاف إلى الله تعالى لعظمته، فقيل: هو العرش، وهو قول حسن. وهذا هو الظاهر لأن الكرسي لم يذكر في القرآن إلا في هذه الآية وتكرر ذكر العرش، ولم يرد ذكرهما مقترنين، فلو كان الكرسي غير العرش لذكر معه كما ذكرت السماوات مع العرش في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿86﴾﴾ [المؤمنون: 86]، وقيل: الكرسي غير العرش، فقال ابن زيد:

هو دون العرش، وروى في ذلك عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «**ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري الفلاة من الأرض**» وهو حديث لم يصح.

وقال أبو موسى الأشعري والسدي والضحاك: الكرسي موضع القدمين من العرش، أي: لأن الجالس على عرش يكون مرتفعاً عن الأرض فيوضع له كرسي لئلا تكون رجلاه في الفضاء إذا لم يتربع، وروي هذا عن ابن عباس. وقيل: الكرسي مَثَل لعِلم الله، وروي عن ابن عباس، لأن العالم يجلس على كرسي ليعلِّم الناس. وقيل: مَثَل لمُلك الله تعالى كما يقولون فلان صاحب كرسي العراق، أي: ملك العراق، قال البيضاوي: «ولعله الفَلَك المسمَّى عندهم بفلك البروج».

قلت: أثبت القرآن سبع سماوات ولم يبين مسمَّاها في قوله «سورة نوح»: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۝١٥ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ۝١٦﴾ [نوح: 15، 16] فيجوز أن تكون السماوات طبقات من الأجواء مختلفة الخصائص متمايزة بما يملأها من العناصر، وهي مَسبح الكواكب، ولقد قال تعالى «سورة الملك»: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: 5]، ويجوز أن تكون السماوات هي الكواكب العظيمة المرتبطة بالنظام الشمسي وهي: فلكان، وعطارد، والزهرة، وهذه تحت الشمس إلى الأرض، والمريخ، والمشتري، وزحل، وأورانوس، ونبتون، وهذه فوق الشمس على هذا الترتيب في البُعد، إلا أنها في عظم الحجم يكون أعظمها المشتري، ثم زحل، ثم نبتون ثم أورانوس، ثم المريخ، فإذا كان العرش أكبرها فهو المشتري، والكرسي دونه فهو زحل، والسبع الباقية هي المذكورة، ويضم إليها القمر، وإن كان الكرسي هو العرش فلا حاجة إلى عد القمر، وهذا هو الظاهر، والشمس من جملة الكواكب، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ تخصيص لها بالذكر للامتنان على الناس بأنها نور للأرض، إلا أن الشمس أكبر من جميعها على كل تقدير. وإذا كانت السماوات أفلاكاً سبعة لشموس غير هذه الشمس ولكل فلك نظامه كما لهذه الشمس نظامها فذلك جائز - وسبحان من لا تحيط بعظمة قدرته الأفهام - فيكون المعنى على هذا أن الله تعالى نبهنا إلى عظيم قدرته وسعة ملكوته بما يدل على ذلك مع موافقته لما في نفس الأمر، ولكنه لم يفصِّل لنا ذلك لأن تفصيله ليس من غرض الاستدلال على عظمته، ولأن العقول لا تصل إلى فهمه لتوقفه على علوم واستكمالات فيها لم تتم إلى الآن، ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ [ص: 88].

وجملة: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ عطفت على جملة: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ لأنها من تكملتها وفيها ضمير معادُه في التي قبلها، أي: أن الذي أوجد هاته العوالم لا يعجز عن حفظها.

وآده جعله ذا أَوَد. والأَوَد ـ بالتحريك ـ العِوَج، ومعنى آده أثقله لأن المثقَّل ينحني فيصير ذا أود.

وعطف عليه ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ لأنه من تمامه، والعلو والعظمة مستعاران لشرف القدر وجلال القدرة.

ولهذه الآية فضل كبير لما اشتملت عليه من أصول معرفة صفات الله تعالى، كما اشتملت سورة الإخلاص على ذلك وكما اشتملت كلمة الشهادة. وفي «الصحيحين» عن أبي هريرة: «أنَّ آتياً أتاه في الليل فأخذ من طعام زكاة الفطر فلما أمسكه قال له: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي لن يزال معك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح»، فقال له النبي ﷺ: «**صدقك وذلك شيطان**». وأخرج مسلم عن أُبيّ بن كعب أن رسول الله ﷺ قال له: «**يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟**» ـ قلت: ـ **الله لا إله إلا هو الحي القيوم، فضرب في صدري وقال: والله لِيَهْنِك العلمُ أبا المنذر**». وروى النسائي: «**من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت**». وفيها فضائل كثيرة مجربة للتأمين على النفس والبيت.

[256] ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (256)﴾.

استئناف بياني ناشئ عن الأمر بالقتال في سبيل الله في قوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (244)﴾ [البقرة: 244]، إذ يبدو للسامع أن القتال لأجل دخول العدو في الإسلام، فبيَّن في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام، وسيأتي الكلام على أنها مُحكمة أو منسوخة.

وتعقيب آية الكرسي بهاته الآية بمناسبة أن ما اشتملت عليه الآية السابقة من دلائل الوحدانية وعظمة الخالق وتنزيهه عن الشوائب ما كفرت به الأمم، من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبول هذا الدين الواضح العقيدة، المستقيم الشريعة، باختيارهم دون جبر ولا إكراه، ومن شأنه أن يجعل دوامهم على الشرك بمحل السؤال: أيتركون عليه أم يكرهون على الإسلام، فكانت الجملة استئنافاً بيانياً.

والإكراه الحمل على فعل مكروه، فالهمزة فيه للجعل، أي: جعله ذا كراهية، ولا يكون ذلك إلا بتخويف وقوع ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه.

والدين تقدم بيانه عند قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ (4)﴾ [الفاتحة: 4] وهو هنا مراد به الشرع.

والتعريف في الدين للعهد، أي: دين الإسلام.

ونفي الإكراه خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حُكم الإسلام، أي: لا تكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصاً. وهو دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار.

وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**»، ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب، إذ يمكن أن يدوم نزول السورة سنين كما قدمناه في صدر تفسير سورة الفاتحة لا سيما وقد قيل بأن آخر آية نزلت هي في سورة النساء: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ۗ﴾ [النساء: 176] الآية، فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبر عنه بالذمة، ووضَّحه عمل النبي ﷺ وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجاً حين جاءت وفود العرب بعد الفتح، فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملة إبراهيم، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين، ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته، وتبيَّن هدى الإسلام وزال ما كان يحول دون اتباعه من المكابرة، وحقق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع: «**إن الشيطان قد يئس في أن يُعبد في بلدكم هذا**»، لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال على توسيع سلطانه، ولذلك قال: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: 29] وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدم من آيات القتال مثل قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْۚ﴾ [التوبة: 73]، على أن الآيات النازلة قبلها أو بعدها **أنواع ثلاثة**:

أحدها: آيات أمرت بقتال الدفاع كقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةًۚ﴾ [التوبة: 36]، وقوله: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَـٰتُ قِصَاصٌۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: 194]، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين.

النوع الثاني: آيات أمرت بقتال المشركين والكفار ولم تُغَيَّ بغاية، فيجوز أن يكون

إطلاقها مقيداً بغاية آية ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: 29] وحينئذ فلا تعارضه آيتنا هذه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾

النوع الثالث: ما غُيِّي بغاية كقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 193] فيتعين أن يكون منسوخاً بهاته الآية وآية: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ كما نُسخ حديث: «**أُمرت أن أقاتل الناس**»، هذا ما يظهر لنا في معنى الآية، والله أعلم.

ولأهل العلم قبلنا فيها قولان؛ الأول: قال ابن مسعود وسليمان بن موسى: هي منسوخة بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ﴾ [التوبة: 73] فإن النبي ﷺ أكره العرب على الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا به. ولعلهما يريدان من النسخ معنى التخصيص. والاستدلال على نسخها بقتال النبي ﷺ العرب على الإسلام، يعارضه أنه ﷺ أخذ الجزية من جميع الكفار، فوجه الجمع من التنصيص. **القول الثاني**: أنها مُحكمة ولكنها خاصة، فقال الشعبي وقتادة والحسن والضحاك: هي خاصة بأهل الكتاب فإنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية وإنما يجبر على الإسلام أهل الأوثان، وإلى هذا مال الشافعي فقال: «إن الجزية لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس».

قال ابن العربي في «الأحكام»: «وعلى هذا فكل من رأى قَبول الجزية من جنس يحمل الآية عليه» يعني مع بقاء طائفة يتحقق فيها الإكراه. وقال ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد: نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا كانت المرأة منهم مِقلاتاً ـ أي: لا يعيش لها ولد[1] ـ تنذر إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما جاء الإسلام وأسلموا كان كثير من أبناء الأنصار يهوداً فقالوا: لا ندع أبناءنا بل نكرههم على الإسلام، فأنزل الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾.

وقال السدي: نزلت في قصة رجل من الأنصار يقال له أبو حُصَين من بني سلِمة بن عوف وله ابنان جاء تجار من نصارى الشام إلى المدينة فدعَوْهما إلى النصرانية، فتنصَّرا وخرجا معهم، فجاء أبوهما فشكا للنبي ﷺ وطلب أن يبعث من يردهما مكرهين فنزلت: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ ولم يؤمر يومئذ بالقتال، ثم نسخ ذلك بآيات القتال. وقيل: إن المراد بنفي الإكراه نفي تأثيره في إسلام من أسلم كرهاً فراراً من السيف، على معنى

---

(1) المقلات ـ بكسر الميم ـ: مشتقة من القَلَت بالتحريك وهو الهلاك، وعليه فالتاء فيه أصلية وليست هاء تأنيث، ووقع في كلام ابن عباس: تكون المرأة مقلى، رواه الطبري، فيكون مقلاة مفعلة من قلى إذا أبغض.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النساء: 94]، وهذا القول تأويل في معنى الإكراه وحمل للنفي على الإخبار دون الأمر.

وقيل: إن المراد بالدين التوحيد ودين له كتاب سماوي، وإن نفيَ الإكراه نهي، والمعنى لا تكرهوا السبايا من أهل الكتاب لأنهن أهل دين وأكرهوا المجوس منهم والمشركات.

وقوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ واقع موقع العلة لقوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ ولذلك فُصلت الجملة.

والرشد ـ بضم فسكون، وبفتح ففتح ـ الهُدى وسداد الرأي، ويقابله الغي والسَّفه، والغي الضلال، وأصله مصدر غَوَى المتعدي، فأصله غَوْي قُلبت الواو ياء ثم أدغمتا. وضُمِّن (تبيَّن) معنى تميَّز، فلذلك عدي بمن، وإنما تبيَّن ذلك بدعوة الإسلام وظهوره في بلد مستقل بعد الهجرة.

وقوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّـٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ تفريع على قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ إذ لم يبق بعد التبيين إلا الكفر بالطاغوت، وفيه بيان لنفي الإكراه في الدين، إذ قد تفرع عن تميز الرشد من الغي ظهور أن متبع الإسلام مستمسك بالعروة الوثقى فهو ينساق إليه اختياراً.

والطاغوت الأوثان والأصنام، والمسلمون يسمُّون الصَّنم الطاغية، وفي الحديث: «**كانوا يهلُّون لمناة الطاغية**». ويجمعون الطاغوت على طواغيت، ولا أحسبه إلا من مصطلحات القرآن، وهو مشتق من الطغيان وهو الارتفاع والغلو في الكِبر، وهو مذموم ومكروه. ووزن طاغوت على التحقيق طَغَيُوت ـ فَعَلُوت ـ من أوزان المصادر مثل مَلَكُوت ورَهَبوت ورَحَموت فوقع فيه قلب مكاني ـ بين عينه ولامه ـ فصُير إلى فَعَلوت طيغوت ليتأتى قلب اللام ألفاً فصار طاغوت، ثم أزيل عنه معنى المصدر وصار اسماً لطائفة مما فيه هذا المصدر فصار مثل ملكوت في أنه اسم طائفة مما فيه معنى المصدر ـ لا مثل رحموت ورهبوت في أنهما مصدران ـ فتاؤه زائدة، وجُعل عَلَماً على الكفر وعلى الأصنام، وأصله صفة بالمصدر ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كشأن المصدر.

وعطف ﴿وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ على الشرط لأن نبذ عبارة الأصنام لا مزيَّة فيه إن لم يكن عَوّضها بعبادة الله تعالى.

ومعنى استمسك تمسَّك، فالسين والتاء للتأكيد كقوله: ﴿فَٱسۡتَمۡسِكۡ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيۡكَۖ﴾ [الزخرف: 43]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ﴾ [آل عمران: 195]، وقول النابغة: «فاستنكحوا أم جابر» إذ لا معنى لطلب التمسك بالعروة الوثقى بعد الإيمان، بل الإيمان التمسك نفسه. والعروة ـ بضم العين ـ ما يُجعل كالحلقة في طرف شيء ليقبض على الشيء منه فللدلو عروة وللكوز عروة، وقد تكون العروة في حبل بأن يشد طرفه إلى بعضه ويعقد فيصير مثل الحلقة فيه، فلذلك قال في «الكشاف»: العروة الوثقى من الحبل الوثيق.

و﴿ٱلۡوُثۡقَىٰ﴾ المُحكمة الشد. و﴿لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ﴾ أي: لا انقطاع، والفصم القطع بتفريق الاتصال دون تجزئة بخلاف القصم بالقاف فهو قطع مع إبانة وتجزئة.

والاستمساك بالعروة الوثقى تمثيلي، شُبهت هيئة المؤمن في ثباته على الإيمان بهيئة من أمسك بعروة وثقى من حبل وهو راكب على صعب أو في سفينة في هول البحر، وهي هيئة معقولة شُبهت بهيئة محسوسة، ولذلك قال في «الكشاف»: «وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر، بالمشاهدة». وقد أفصح عنه في تفسير سورة لقمان إذ قال: «مُثِّلت حال المتوكل بحال من أراد أن يتدلى من شاهق فاحتاط لنفسه بأن استمسك بأوثق عروة من حبل متين مأمون انقطاعه». فالمعنى أن المؤمن ثابت اليقين سالم من اضطراب القلب في الدنيا، وهو ناج من مهاوي السقوط في الآخرة كحال من تمسَّك بعروة حبل متين لا ينفصم.

وقد أشارت الآية إلى أن هذه فائدة للمؤمن تنفعه في دنياه بأن يكون على الحق والبصيرة، وذلك مما تطلبه النفوس، وأشارت إلى فائدة ذلك في الآخرة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ الذي هو تعريض بالوعد والثواب.

[257] ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾﴾.

وقع قوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الآية، موقع التعليل لقوله: ﴿لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ﴾ [البقرة: 256] لأن الذين كفروا بالطاغوت وآمنوا بالله قد تولوا الله تعالى فصار وليهم، فهو يقدِّر لهم ما فيه نفعهم وهو ذبّ الشبهات عنهم، فبذلك يستمر تمسكهم بالعروة الوثقى ويأمنون انفصامها، أي: فإذا اختار أحد أن يكون مسلماً فإن الله يزيده هدى.

والولي الحليف فهو ينصر مولاه. فالمراد بالنور نور البرهان والحق، وبالظلمات ظلمات الشبهة والشك، فالله يزيد الذين اهتدوا هدى لأن اتباعهم الإسلام تيسير لطرق اليقين فهم يزدادون توغلًا فيها يوماً فيوماً، وبعكسهم الذين اختاروا الكفر على الإسلام

فإن اختيارهم ذلك دل على ختم ضُرب على عقولهم فلم يهتدوا، فهم يزدادون في الضلال يوماً فيوماً.

ولأجل هذا الازدياد المتجدد في الأمرين وقع التعبير بالمضارع في ـ ﴿يُخْرِجُهُم﴾ ـ و﴿يُخْرِجُونَهُم﴾ ـ وبهذا يتضح وجه تعقيب هذه الآية بآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [البقرة: 258] ثم بآية: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [البقرة: 259] ثم بآية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: 260] فإن جميعها جاء لبيان وجوه انجلاء الشك والشبهات عن أولياء الله تعالى الذين صدق إيمانهم، ولا داعي إلى ما في «الكشاف» وغيره من تأويل الذين آمنوا والذين كفروا بالذين أرادوا ذلك، وجعل النور والظلمات تشبيهاً للإيمان والكفر لما علمت من ظهور المعنى بما يدفع الحاجة إلى التأويل بذلك، ولا يحسن وقعه بعد قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ فإنه متعين للحمل على زيادة تضليل الكافر في كفره بمزيد الشك كما في قوله: ﴿فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ ـ إلى ـ قوله: ﴿وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: 101]، ولأن الطاغوت كانوا أولياء الذين آمنوا قبل الإيمان فإن الجميع كانوا مشركين، وكذلك ما أطال به فخر الدين من وجوه الاستدلال على المعتزلة واستدلالهم علينا. وجملة ﴿يُخْرِجُهُم﴾ خبر ثان عن اسم الجلالة. وجملة ﴿يُخْرِجُونَهُم﴾ حال من الطاغوت. وأعيد الضمير إلى الطاغوت بصيغة جمع العقلاء لأنه أسند إليهم ما كان من فعل العقلاء وإن كانوا في الحقيقة سبب الخروج لا مُخرجين. وتقدم الكلام على الطاغوت عند قوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: 256].

[258] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِيمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿258﴾﴾.

جرى هذا الكلام مجرى الحجة على مضمون الجملة الماضية أو المثال لها، فإنه لما ذكر أن الله يخرج الذين آمنوا من الظلمات إلى النور، وأن الطاغوت يُخرجون الذين كفروا من النور إلى الظلمات، ساق ثلاثة شواهد على ذلك، هذا أولها وأجمعها، لأنه اشتمل على ضلال الكافر وهدى المؤمن، فكان هذا في قوة المثال.

والمقصود من هذا تمثيل حال المشركين في مجادلتهم النبي ﷺ في البعث بحال الذي حاجَّ إبراهيم في ربه، ويدل لذلك ما يَرِد من التخيير في التشبيه في قوله: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [البقرة: 259].

وقد مضى الكلام على تركيب (ألم تر). والاستفهام في ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ مجازي متضمِّن معنى التعجيب، وقد تقدم تفصيل معناه وأصله عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 243]. وهذا استدلال مسوق لإثبات الوحدانية لله تعالى وإبطال إلهية غيره لانفراده بالإحياء والإماتة وانفراده بخلق العوالم المشهودة للناس. ومعنى ﴿حَآجَّ﴾ خاصم، وهو فعلٌ جاء على زنة المفاعلة، ولا يعرف لحاجَّ في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام، ولا تعرف المادة التي اشتق منها.

ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدِّق للدعوى، مع أن حاجَّ لا يستعمل غالباً إلا في معنى المخاصمة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِى ٱلنَّارِ﴾ [غافر: 47] مع قوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ ﴿64﴾﴾ [ص: 64]، وأن الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل، قال تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَـٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ﴾ [الأنعام: 80]، وقال: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 20] والآيات في ذلك كثيرة. فمعنى ﴿ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ أنه خاصمه خصاماً باطلًا في شأن صفات الله رب إبراهيم.

والذي حاجَّ إبراهيم كافر لا محالة لقوله: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾، وقد قيل: إنه نمرود بن فالخ بن عابر بن شالح بن أرفخشد بن سام بن كوش بن حام بن نوح، فيكون أخا «رَعو» جدِّ إبراهيم. والذي يُعتمد أنه ملك جبار، كان ملكاً في بابل وأنه الذي بنى مدينة بابل، وبنى الصرح الذي في بابل واسمه نمرود ـ بالدال المهملة في آخره ـ ويقال بالذال المعجمة، ولم تتعرض كتب اليهود لهذه القصة وهي في المرويات.

والضمير المضاف إليه (رب) عائدٌ إلى إبراهيم، والإضافة لتشريف المضاف إليه، ويجوز عوده إلى الذي، والإضافة لإظهار غلطه كقول ابن زيابة:

نُبِّئتُ عَمراً غارزاً رأسَه ... في سِنَةٍ يُوعِدُ أخوالَه

أي: ما كان من شأن المروءة أن يُظهر شراً لأهل رحِمِه.

وقوله: ﴿أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ تعليل حُذفت منه لام التعليل، وهو تعليل لما يتضمَّنه حاجَّ من الإقدام على هذا الغلط العظيم الذي سهله عندها ازدهاؤه وإعجابه بنفسه، فهو تعليل محض وليس علة غائية مقصودة للمُحاجِّ من حِجاجه. وجوَّز صاحب «الكشاف» أن يكون تعليلًا غائياً، أي: حاج لأجل أن الله آتاه الملك، فاللام استعارة تبعية لمعنًى يؤدَّى بحرف غير اللام، والداعي لهاته الاستعارة التهكم، أي: أنه وضع الكفر موضع الشكر كما في أحد الوجهين في قوله تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿82﴾﴾ [الواقعة: 82] أي: جزاء رزقكم. وإيتاء الملك مجاز في التفضل عليه بتقدير

أن جعله ملِكاً وخوَّله ذلك، ويجيء تفصيل هذا الفعل عند قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنعام: 83] في سورة الأنعام. قيل: كان نمرود أول ملك في الأرض، وأول من وضع التاج على رأسه.

و﴿إِذْ قَالَ﴾ ظرف لحاجَّ، وقد دلَّ هذا على أن إبراهيم هو الذي بدأ بالدعوة إلى التوحيد واحتج بحجة واضحة يدركها كل عاقل وهي أن الرب الحق هو الذي يحيي ويميت، فإن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لا يستطيع إحياء ميت فلذلك ابتدأ إبراهيم الحجة بدلالة عجز الناس عن إحياء الأموات، وأراد بأن الله يحيي أنه يخلق الأجسام الحية من الإنسان والحيوان وهذا معلوم بالضرورة. وفي تقديم الاستدلال بخلق الحياة إدماجٌ لإثبات البعث، لأن الذي حاج إبراهيم كان من عبدة الأصنام، وهم ينكرون البعث. وذلك موضع العبرة من سياق الآية في القرآن على مسامع أهل الشرك، ثم أعقبه بدلالة الإماتة، فإنه لا يستطيع تنهية حياة الحي، ففي الإحياء والإماتة دلالة على أنهما من فعل فاعل غير البشر، فالله هو الذي يحيي ويميت. فالله هو الباقي دون غيره الذين لا حياة لهم أصلًا كالأصنام إذ لا يعطون الحياة غيرهم وهم فاقدوها، ودون من لا يدفع الموت عن نفسه مثل هذا الذي حاج إبراهيم.

وجملة ﴿قَالَ أَنَا أُحْيِۦ﴾ بيان لحاجَّ، والتقدير حاجَّ إبراهيم قال: أنا أحيي وأميت حين قال له إبراهيم: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾. وقد جاء بمغالطة عن جهل أو غرور في الإحياء والإماتة إذ زعم أنه يعمد إلى من حكم عليه بالموت فيعفو عنه، وإلى بريء فيقتله، كذا نقلوه. ويجوز أن يكون مراده أن الإحياء والإماتة من فعله هو لأن أمرهما خفي لا يقوم عليه برهان محسوس.

وقرأ الجمهور ألف ضمير «أنا» بقصر الألف بحيث يكون كفتحة غير مشبعة، وذلك استعمال خاص بألف «أنا» في العربية. وقرأه نافع وأبو جعفر مثلهم إلا إذا وقع بعد الألف همزة قطع مضمومة أو مفتوحة كما هنا، وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 163] فيقرأه بألف ممدودة. وفي همزة القطع المكسورة روايتان لقالون عن نافع نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأعراف: 188] وهذه لغة فصيحة.

وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ مجاوبة، فقطعت العطف جرياً على طريقة حكاية المحاورات، وقد عَدَلَ إبراهيم عن الاعتراض بأن هذا ليس من الإحياء المحتج به ولا من الإماتة المحتج بها، فأعرض عنه لِما علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله، ولذلك بُهت، أي: عجز ولم يجد معارضة.

وبُهت فعل مبني للمجهول، يقال: بَهَتَه فبُهت بمعنى أعجزه عن الجواب فعجَزَ، أو

فاجأه بما لم يعرف دفعه، قال تعالى: ﴿بَلْ تَأْتِيهِم بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ﴾ [الأنبياء: 40]، وقال عروة العذري:

فما هو إلا أن أراها فُجاءةً فأُبْهَتَ حتى ما أكادُ أجيبُ

ومنه البهتان وهو الكذب الفظيع الذي يُبهِت سامعه.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ تذييل هم حوصلة الحجة على قوله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، وإنما انتفى هدي الله للقوم الظالمين، لأن الظلم حائل بين صاحبه وبين التنازل إلى التأمل من الحجج وإعمال النظر فيما فيه النفع، إذ الذهن في شاغل عن ذلك بزهوه وغروره.

والآية دليل على جواز المجادلة والمناظرة في إثبات العقائد، والقرآن مملوء بذلك، وأما ما نهي عنه من الجدل فهو جدال المكابرة والتعصب وترويج الباطل والخطأ.

[259] ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259)﴾.

تخيير في التشبيه على طريقة التشبيه، وقد تقدم بيانها عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 19] لأن قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: 258] في معنى التمثيل والتشبيه كما تقدم، وهو مراد صاحب «الكشاف» بقوله: «ويجوز أن يُحمل على المعنى دون اللفظ كأنه قيل: «أرأيت كالذي حاج أو كالذي مر»، وإذا قد قرر بالآية قبلها ثبوت انفراد الله بالإلٰهية، وذلك أصل الإسلام، أعقب بإثبات البعث الذي إنكاره أصل أهل الشرك.

واعلم أن العرب تستعمل الصيغتين في التعجب: يقولون: ألم تر إلى كذا، ويقولون: أرأيت مثل كذا أو ككذا، وقد يقال: ألم تر ككذا، لأنهم يقولون لم أر كاليوم في الخير أو في الشر، وفي الحديث: «**فلم أر كاليوم منظراً قط**». وإذا كان ذلك يقال في الخير جاز أن يدخل عليه الاستفهام فتقول: ألم تر كاليوم - في الخير والشر -، وحيث حذف الفعل المستفهم عنه فلك أن تقدره على الوجهين، وما صاحب «الكشاف» إلى تقديره: أرأيت كالذي، لأنه الغالب في التعجب مع كاف التشبيه.

والذي مرَّ على قرية قيل: هو أرْمِيا بن حلقيا، وقيل: هو عزير بن شرخيا «عزرا بن سرايا». والقرية بيت المقدس في أكثر الأقوال، والذي يظهر لي أنه حزقيال بن بوزي نبيء إسرائيل كان معاصراً لأرميا ودانيال وكان من جملة الذين أسرهم بختنصر إلى بابل في أوائل القرن السادس قبل المسيح، وذلك أنه لما رأى عزم بختنصر على استئصال اليهود وجمعه آثار الهيكل ليأتي بها إلى بابل، جمع كتب شريعة موسى وتابوت العهد وعصا موسى ورماها في بئر في أورشليم خشية أن يحرقها بختنصر، ولعله اتخذ علامة يعرفها بها وجعلها سراً بينه وبين أنبياء زمانه وورَثتهم من الأنبياء. فلما أخرج إلى بابل بقي هنالك وكتب كتاباً في مَراءٍ رآها وحياً تدل على مصائب اليهود وما يرجى لهم من الخلاص، وكان آخر ما كتبه في السنة الخامسة والعشرين بعد سبي اليهود، ولم يعرف له خبر بعدُ كما ورد في تاريخهم، ويظن أنه مات أو قتل.

ومن جملة ما كتبه: «أخرَجني روح الرب وأنزلني في وسط البقعة وهي ملآنة عظاماً كثيرة وأمرَّني عليها وإذا تلك البقعة يابسة فقال لي: أتحيَى هذه العظام؟ فقلت: يا سيدي الرب أنت تعلم. فقال لي: تنبأ على هذه العظام وقل لها: أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب، قال: ها أنا ذا أدخل فيكم الروح وأضع عليكم عصباً وأكسوكم لحماً وجلداً. فتنبأت كما أمرني فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه، ونظرت وإذا باللحم والعصب كساها وبسط الجلد عليها من فوق ودخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جداً».

ولما كانت رؤيا الأنبياء وحياً فلا شك أن الله لما أعاد عمران أورشليم في عهد عزرا النبي في حدود سنة 450 قبل المسيح أحيا النبي حزقيال عليه السلام ليرى مصداق نبوته، وأراه إحياء العظام، وأراه آية في طعامه وشرابه وحماره ـ وهذه مخاطبة بين الخالق وبعض أصفيائه على طريق المعجزة ـ وجعل خبره آية للناس من أهل الإيمان الذين يوقنون بما أخبرهم الله تعالى، أو لقوم أطلعهم الله على ذلك من أصفيائه، أو لأهل القرية التي كان فيها وفُقد من بينهم فجاءهم من بعد مائة سنة وتحققه من يعرفه بصفاته، فيكون قوله تعالى: ﴿مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ إشارة إلى قوله: «أخرجني روح الرب وأمَّرني عليها». فقوله: ﴿قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ﴾ إشارة إلى قوله: أتحيى هذه العظام فقلت: يا سيدي أنت تعلم، لأن كلامه هذا ينبئ باستبعاد إحيائها، ويكون قوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ﴾ إلخ، مما زاده القرآن من البيان على ما في كتب اليهود لأنهم كتبوها بعد مرور أزمنة، ويظن من هنا أنه مات في حدود سنة 560 قبل المسيح، وكان تجديد أورشليم في حدود 458 فتلك مائة سنة تقريباً، ويكون قوله: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ تذكرة له بتلك النبوءة وهي تجديد مدينة إسرائيل.

وقوله: ﴿وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ الخاوية: الفارغة من السكان والبناء. والعروش جمع عرش وهو السقف. والظرف مستقر في موضع الحال، والمعنى أنها خاوية ساقطة على سُقُفها وذلك أشد الخراب، لأن أول ما يسقط من البناء السقف ثم تسقط الجدران على تلك السُّقُف. والقرية هي بيت المقدس رآها في نومه كذلك أو رآها حين خرَّبها رسل بختنصر، والظاهر الأول لأنه كان ممن سُبي مع «يهوياقيم» ملك إسرائيل وهو لم يقع التخريب في زمنه بل وقع في زمن «صدقيا» أخيه بعد إحدى عشرة سنة.

وقوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ استفهام إنكار واستبعاد، وقوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ﴾ التعقيب فيه بحسب المعقب فلا يلزم أن يكون أماته في وقت قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ﴾. وقد قيل: إنه نام فأماته الله في نومه.

وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ أي: أحياه، وهي حياة خاصة رُدَّت بها روحه إلى جسده، لأن جسده لم يبل كسائر الأنبياء، وهذا بعث خارق للعادة وهو غير بعث الحشر.

وقوله: ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ اعتقد ذلك بعلم أودعه الله فيه، أو لأنه تذكر أنه نام في أول النهار ووجد الوقت الذي أفاق فيه آخر النهار.

وقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ﴾ تفريع على قوله: ﴿لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ﴾. والأمر بالنظر أمر للاعتبار، أي فانظره في حال أنه لم يتسنَّه، والظاهر أن الطعام والشراب كانا معه حين أميت أو كانا موضوعين في قبره إذا كان من أمة أو في بلد يضعون الطعام للموتى المكرَّمين كما يفعل المصريون القدماء، أو كان معه طعام حين خرج فأماته الله في نومه كما قيل ذلك.

ومعنى ﴿لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ لم يتغير، وأصله مشتق من السَّنَة، لأن مر السنين يوجب التغير وهو مثل تحجُّر الطين، والهاء أصلية لا هاء سكت، وربما عاملوا هاء سنة معاملة التاء في الاشتقاق فقالوا: أسنتَ فلان إذا أصابته سنة، أي: مجاعة، قال مطرود الخزاعي، أو ابن الزِّبَعْرَى:

عمرُو الذي هشَمَ الثريدَ لقومه ... قومٍ بمكة مُسْنِتين عجافِ

وقوله: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾ قيل: كان حماره قد بلي فلم تبق إلا عظامه فأحياه الله أمامه. ولم يؤت مع قوله: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾ بذكر الحالة التي هي محل الاعتبار، لأن مجرد النظر إليه كاف، فهو رآه عظاماً ثم رآه حياً، ولعله هلك فبقي بتلك الساحة التي كان فيها حزقيال بعيداً عن العمران، وقد جمع الله له أنواع الإحياء إذ أحيا جسده بنفخ الروح ـ عن غير إعادة ـ وأحْيا طعامه بحفظه من التغير، وأحيا حماره

بالإعادة، فكان آية عظيمة للناس الموقنين بذلك، ولعل الله أطلَع على ذلك الإحياء بعض الأحياء من أصفيائه.

فقوله: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً﴾ معطوف على مقدر دلَّ عليه قوله: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ﴾ ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾، فإن الأمر فيه للاعتبار لأنه ناظر إلى ذلك لا محالة، والمقصود اعتباره في استبعاده أن يحيي الله القرية بعد موتها، فكان من قوة الكلام انظر إلى ما ذكر جعلناه آية لك على البعث وجعلناك آية للناس لأنهم لم يروا طعامه وشرابه وحماره، ولكن رأوا ذاته وتحققوه بصفاته. ثم قال له: ﴿وَانظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾، والظاهر أن المراد عظام بعض الآدميين الذين هلكوا، أو أراد عظام الحمار فتكون «أل» عوضاً عن المضاف إليه فيكون قوله ﴿إِلَى ٱلْعِظَامِ﴾ في قوة البدل من ﴿حِمَارِكَ﴾ إلا أنه برز فيه العامل المنوي تكريره.

وقرأ جمهور العشرة: ﴿نُنشِرُهَا﴾ بالراء مضارع أنشر الرباعي بمعنى الإحياء. وقرأه ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف: ﴿**ننشزها**﴾ ـ بالزاي ـ مضارع أنشزه إذا رفعه، والنشز: الارتفاع، والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها فحصل من القراءتين معنيان لكلمة واحدة، وفي كتاب «حزقيال»: «فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه، ونظرت وإذا بالعصب واللحم كساها وبُسط الجلد عليها».

وقوله: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ قرأ الجمهور ﴿أَعْلَمُ﴾ بهمزة قطع على أنه مضارع علم فيكون جواب الذي مرَّ على قرية عن قول الله له: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ﴾ الآية، وجاء بالمضارع ليدل على ما في كلام هذا النبي من الدلالة على تجدد علمه بذلك لأنه عَلمه من قبل وتجدد علمه إياه. وقرأه حمزة والكسائي بهمزة وصل على أنه من كلام الله تعالى، وكان الظاهر أن يكون معطوفاً على: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ﴾ لكنه ترك عطفه لأنه جُعل كالنتيجة للاستدلال بقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ﴾ الآية.

[260] ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾.

معطوف على قوله: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [البقرة: 259]، فهو مثال ثالث لقضية قوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 257] الآية. ومثال ثان لقضية ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ فالتقدير: أو هو كإبراهيم إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِى﴾ إلخ. فإن إبراهيم لفرط محبته

الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني، إلى العلم الضروري، فسأل الله أن يريه إحياء الموتى بالمحسوس.

وانتصب ﴿كَيْفَ﴾ هنا على الحال مجردة عن الاستفهام، كانتصابها في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: 6].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ الواو فيه واو الحال، والهمزة استفهام تقريري على هذه الحالة، وعامل الحال فعل مقدر دل عليه قوله: ﴿أَرِنِى﴾ والتقدير: أأريك في حال أنك لم تؤمن، وهو تقرير مجازي مراد به لفت عقله إلى دفع هواجس الشك، فقوله: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ كلام صدر عن اختباره يقينه وإلفائه سالماً من الشك.

وقوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ معناه ليَنْبَتَّ ويتحقق علمي وينتقل من معالجة الفكر والنظر إلى بساطة الضرورة بيقين المشاهدة وانكشاف المعلوم انكشافاً لا يحتاج إلى معاودة الاستدلال ودفع الشبه عن العقل، وذلك أن حقيقة يطمئن يسكن، ومصدره الاطمئنان، واسم المصدر الطمأنينة، فهو حقيقة في سكون الأجسام، وإطلاقه على استقرار العلم في النفس وانتفاء معالجة الاستدلال أصله مجاز بتشبيه التردد وعلاج الاستدلال بالاضطراب والحركة، وشاع ذلك المجاز حتى صار مساوياً للحقيقة، يقال: اطمأن باله واطمأن قلبه.

والأظهر أن اطمأن وزنه افعلَلّ وأنه لا قلب فيه، فالهمزة فيه هي لام الكلمة والميم عين الكلمة، وهذا قول أبي عمرو وهو البيِّن إذ لا داعي إلى القلب، فإن وقوع الهمزة لاماً أكثر وأخف من وقوعها عيناً، وذهب سيبويه إلى أن اطمأن مقلوب وأصله اطْأَمَن وقد سمع طمأنته وطَأْمَنْتُه وأكثر الاستعمال على تقديم الميم على الهمزة، والذي أوجب الخلاف عدم سماع المجرد منه إذ لم يسمع طَمَن.

والقلب مراد به العلم إذ القلب لا يضطرب عند الشك ولا يتحرك عند إقامة الدليل وإنما ذلك للفكر، وأراد بالاطمئنان العلم المحسوس وانشراح النفس به، وقد دله الله على طريقة يرى بها إحياء الموتى رأي العين.

وقوله: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ﴾ اعلم أن الطير يطلق على الواحد مرادفاً لطائر، فإنه من التسمية بالمصدر وأصلها وصف فأصلها الوحدة، ولا شك في هذا الإطلاق، وهو قول أبي عبيدة والأزهري وقطرب ولا وجه للتردد فيه، ويطلق على جمعه أيضاً وهو اسم جمع طائر كصحب وصاحب، وذلك أن أصله المصدر والمصدر يجري على الواحد وعلى الجمع.

وجيء بمن للتبعيض للدلالة على أن الأربعة مختلفة الأنواع، والظاهر أن حكمة التعدد والاختلاف زيادة في تحقُّق أن الإحياء لم يكن أهون في بعض الأنواع دون بعض، فلذلك عددت الأنواع، ولعل جعلها أربعة ليكون وضعها على الجهات الأربع: المشرق والمغرب والجنوب والشمال لئلا يظن لبعض الجهات مزيد اختصاص بتأتي الإحياء، ويجوز أن يكون المراد بالأربعة أربعة أجزاء من طير واحد فتكون اللام للعهد إشارة إلى طير حاضر، أى خذ أربعة من أجزائه ثم ادعهن، والسعي من أنواع المشي لا من أنواع الطيران، فجعل ذلك آية على أنهن أعيدت إليهن حياة مخالفة للحياة السابقة، لئلا يظن أنهن لم يمتن تماماً.

وذكر كل جبل يدل على أنه أمر بجعل كل جزء من أجزاء الطير على جبل لأن وضعها على الجبال تقوية لتفرق تلك الأجزاء، فإنها فرقت بالفصل من أجسادها وبوضعها في أمكنة متباعدة وعسِرة التناول.

والجبل قطعة عظيمة من الأرض ذات حجارة وتراب ناتئة تلك القطعة من الأرض المستوية، وفي الأرض جبال كثيرة متفاوتة الارتفاع، وفي بعضها مساكن للبشر مثل جبال طيِّئ، وبعضها تعتصم به الناس من العدو كما قال السموْأل:

لنا جبل يحتلّه من نُجيره ... منيعٌ يرد الطَّرْفَ وهو كليلُ

ومعنى (صرهن) أدنِهن أو أيلهن، يقال: صاره يصُوره ويصيره بمعنًى، وهو لفظ عربي على الأصح وقيل معرب، فعن عكرمة أنه نبطي، وعن قتادة هو حبشي، وعن وهب هو رومي، وفائدة الأمر بإدنائها أن يتأمل أحوالها حتى يعلم بعد إحيائها أنها لم ينتقل جزء منها عن موضعه.

وقوله: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ عطف على محذوف دل عليه قوله: ﴿جُزْءًا﴾ لأن تجزئتهن إنما تقع بعد الذبح. فالتقدير فاذبحهن ثم اجعل إلخ.

وقرأ الجمهور ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ ـ بضم الصاد وسكون الراء ـ من صاره يصُوره، وقرأ حمزة وأبو جعفر وخلف ورويس عن يعقوب ﴿فصِرْهِنَّ﴾ ـ بكسر الصاد ـ من صار يصير لغة في هذا الفعل.

وقرأ الجمهور ﴿جُزْءًا﴾ ـ بسكون الزاي ـ وقرأه أبو بكر عن عاصم بضم الزاي، وهما لغتان.

[261، 262] ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿261﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿262﴾﴾.

عَود إلى التحريض على الإنفاق في سبيل الله، فهذا المثل راجع إلى قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: 254]، وهو استئناف بياني لأن قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ﴾ [البقرة: 254] الآية، يثير في نفوس السامعين الاستشراف لما يلقاه المنفق في سبيل الله يومئذ بعد أن أعقب بدلائل ومواعظ وعبر، وقد تهيأت نفوس السامعين إلى التمحض لهاذا المقصود فأطيل الكلام فيه إطالة تناسب أهميته.

وقوله: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ تشبيه حال جزائهم وبركتهم، والصلة مؤذنة بأن المراد خصوص حال إنفاقهم بتقدير مثل نفقة الذين. وقد شبَّه حال إعطاء النفقة ومصادفتها موقعها وما أعطي من الثواب لهم بحال ﴿حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ إلخ، أي: زُرعت في أرض نقية وتراب طيب وأصابها الغيث فأنبتت سبع سنابل. وحذف ذلك كله إيجازاً لظهور أن الحبة لا تنبت ذلك إلا كذلك، فهو من تشبيه المعقول بالمحسوس والمشبه به هيئة معلومة، وجعل أصل التمثيل في التضعيف حبة لأن تضعيفها من ذاتها لا بشيء يزاد عليها، وقد شاع تشبيه المعروف بالزرع وتشبيه الساعي بالزارع، وفي المثل: «رُبَّ ساع لقاعد وزارع غير حاصد». ولما كانت المضاعفة تنسب إلى أصل وحدة، فأصل الوحدة هنا هي ما يثيب الله به على الحسنات الصغيرة، أي: ما يقع ثواباً على أقل الحسنات كمن هَمَّ بحسنة فلم يعملها، فإنه في حسنة الإنفاق في سبيل الله يكون سبعمائة ضعف.

قال الواحدي في أسباب النزول وغيره: إن هذه الآية نزلت في عثمان بن عفان وعبدالرحمٰن بن عوف، ذلك أن رسول الله ﷺ حين أراد الخروج إلى غزوة تبوك حث الناس على الإنفاق في سبيل الله. وكان الجيش يومئذ بحاجة إلى الجهاز ـ وهو جيش العُسرة ـ فجاءه عبدالرحمٰن بن عوف بأربعة آلاف، وقال عثمان بن عفان: «عليَّ جهاز من لا جهاز له»، فجهز الجيش بألف بعير بأقتابها وأحلاسها، وقيل: جاء بألف دينار ذهباً فصبها في حِجر رسول الله ﷺ.

ومعنى قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ أن المضاعفة درجات كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى، لأنها تترتب على أحوال المتصدِّق وأحوال المتصدَّق عليه، وأوقات ذلك

وأماكنه. وللإخلاص وقصد الامتثال ومحبة الخير للناس والإيثار على النفس وغير ذلك مما يحفّ بالصدقة والإنفاق، تأثير في تضعيف الأجر، والله واسع عليم.

وأعاد قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ إظهاراً للاهتمام بهذه الصلة. وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ﴾ جاء في عطفه بثم مع أن الظاهر أن يعطف بالواو، قال في «الكشاف»: «لإظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المن والأذى، وإنَّ تركهما خير من نفس الإنفاق»، يعني أن (ثم) للترتيب الرتبي لا للمهلة الزمنية ترفيعاً لرُتبة ترك المن والأذى على رتبة الصدقة، لأن العطاء قد يصدر عن كرم النفس وحب المحمدة، فللنفوس حظ فيه مع حظ المعطى، بخلاف ترك المن والأذى فلا حظ فيه لنفس المعطي، فإن الأكثر يميلون إلى التبجح والتطاول على المعطَى، فالمهلة في «ثم» هنا مجازية، إذ شبه حصول الشيء المهم ـ في عزة حصوله ـ بحصول الشيء المتأخر زمنه، وكأن الذي دعا الزمخشري إلى هذا أنه رأى معنى المهلة هنا غير مراد لأن المراد حصول الإنفاق وترك المن معاً.

والمن أصله الإنعام والفضل، يقال: منّ عليه منًّا، ثم أطلق على عد الإنعام على المنعَم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦﴾ [المدثر: 6]، وهو إذا ذُكر بعد الصدقة والعطاء تعين للمعنى الثاني.

وإنما يكون المنّ في الإنفاق في سبيل الله بالتطاول على المسلمين والرياء بالإنفاق، وبالتطاول على المجاهدين الذين يجهزهم أو يحملهم، وليس من المن التمدّح بمواقف المجاهد في الجهاد أو بمواقف قومه، فقد قال الحُريش بن هلال القريعي يذكر خيله في غزوة فتح مكة ويوم حنين:

شَهِدنَ مع النبيِّ مُسَوّماتٍ ... حُنيناً وهْي داميةُ الحَوامي
ووقْعةَ خالدٍ شهِدَت وحكَّت ... سنابِكَها على البلد الحَرام

وقال عباس بن مرداس يتمدح بمواقع قومه في غزوة حنين:

حتّى إذا قال النبيُّ محمدٌ ... أبَنِي سُلَيم قد وفَيْتُم فارجِعوا
عُدنا ولوْلا نحنُ أحدقَ جمعُهم ... بالمُسلمين وأحرَزوا ما جمَّعوا

والأذى هو أن يؤذي المنفق من أنفق عليه بإساءة في القول أو في الفعل، قال النابغة:

عليَّ لعمرٍو نعمة بعد نعمة ... لوالده ليست بذات عقارب

فالمقصد الشرعي أن يكون إنفاق المنفق في سبيل الله مراداً به نصر الدين ولا حظ

للنفس فيه، فذلك هو أعلى درجات الإنفاق، وهو الموعود عليه بهذا الأجر الجزيل، ودون ذلك مراتب كثيرة تتفاوت أحوالها.

[263، 264] ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ۝263 يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ۝264﴾.

تخلُّصٌ من غرض التنويه بالإنفاق في سبيل الله إلى التنويه بضرب آخر من الإنفاق وهو الإنفاق على المحاويج من الناس، وهو الصدقات. ولم يتقدم ذكر للصدقة إلا أنها تخطر بالبال عند ذكر الإنفاق في سبيل الله، فلما وصف الإنفاق في سبيل الله بصفة الإخلاص لله فيه بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟﴾ [البقرة: 262] الآية، انتقل بمناسبة ذلك إلى طرد ذلك الوصف في الإنفاق على المحتاجين، فإن المنّ والأذى في الصدقة أكثر حصولًا لكون الصدقة متعلقة بأشخاص معينين، بخلاف الإنفاق في سبيل الله فإن أكثر من تنالهم النفقة لا يعلمهم المنفق.

فالمنّ على المتصدَّق عليه هو تذكيره بالنعمة كما تقدم آنفاً.

ومن فقرات الزمخشري في «الكلم النوابغ»: «طعمُ الآلاء أحلى من المن، وهو أمرُّ من الآلاء عند المن»، الآلاء الأول النِّعَم والآلاء الثاني شجر مُر الورق، والمن الأول شيء شبه العسل يقع كالندى على بعض شجر بادية سينا، وهو الذي في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة: 57]، والمن الثاني: تذكير المنعَم عليه بالنعمة.

والأذى الإساءة والضر القليل للمنعَم عليه، قال تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عمران: 111] والمراد به الأذى الصريح من المنعِم للمنعَم عليه كالتطاول عليه بأنه أعطاه، أو أن يتكبر عليه لأجل العطاء، بله تعييره بالفقر، وهو غير الأذى الذي يحصل عند المن.

وأشار أبو حامد الغزالي في كتاب الزكاة من «الإحياء» إلى أن المن له أصل ومغرس، وهو من أحوال القلب وصفاته، ثم تتفرع عليه أحوال ظاهرة على اللسان والجوارح. ومنبع الأذى أمران: كراهية المعطي إعطاء ماله وشدةُ ذلك على نفسه ورؤيتُه أنه خير من الفقير، وكلاهما منشؤه الجهل، فإن كراهية تسليم المال حمق لأن من بذل المال لطلب رضا الله والثواب فقد علم أن ما حصل له من بذل المال أشرف مما بذله، وظنه أنه خير من الفقير جهل بخطر الغنى، أي: أن مراتب الناس بما تتفاوت به نفوسهم

من التزكية لا بعوارض الغنى والفقر التي لا تنشأ عن درجات الكمال النفساني.

ولما حذر الله المتصدق من أن يؤذي المتصدَّق عليه، عُلِمَ أن التحذير من الإضرار به كشتمه وضربه حاصلٌ بفحوى الخطاب لأنه أولى بالنهي.

أوسع الله تعالى هذا المقام بياناً وترغيباً وزجراً بأساليب مختلفة وتفننات بديعة، فنبَّهنا بذلك إلى شدة عناية الإسلام بالإنفاق في وجوه البر والمعونة.

وكيف لا تكون كذلك وقوام الأمة دوران أموالها بينها، وإن من أكبر مقاصد الشريعة الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة على وجوه جامعة بين رعي المنفعة العامة ورعي الوجدان الخاص، وذلك بمراعاة العدل مع الذي كد لجمع المال وكسبه، ومراعاة الإحسان للذي بطَّأ به جهده، وهذا المقصد من أشرف المقاصد التشريعية. ولقد كان مقدار الإصابة والخطأ فيه هو ميزان ارتقاء الأمم وتدهورها، ولا تجد شريعة ظهرت ولا دعاة خير دعَوا إلا وهم يجعلون لتنويل أفراد الأمة حظاً من الأموال التي بين أيدي أهل الثروة وموضعاً عظيماً من تشريعهم أو دعوتهم، إلا أنهم في ذلك متفاوتون بين مقارب ومقصِّر أو آمل ومدبِّر، غير أنك لا تجد شريعة سددت السهم لهذا الغرض وعرفت كيف تفرق بين المستحب فيه والمفترض، مثل هذه الشريعة المباركة، فإنها قد تصرفت في نظام الثروة العامة تصرفاً عجيباً أقامته على قاعدة توزيع الثروة بين أفراد الأمة، وذلك بكفاية المحتاج من الأمة مؤونة حاجته، على وجوه لا تحرم المكتسب للمال فائدة اكتسابه وانتفاعه به قبل كل أحد.

فأول ما ابتدأت به تأمين ثقة المكتسب ـ بالأمن على ماله ـ من أن ينتزعه منه مُنتزع إذ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: 29]، وقال النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**»، سمع ذلك منه مائة ألف نفس أو يزيدون وتناقلوه في آفاق الإسلام حتى بلغ مبلغ التواتر، فكان من قواعد التشريع العامة قاعدة حفظ الأموال لا يستطيع مسلم إبطالها.

وقد أتبعت إعلان هذه الثقة بحفظ الأموال بتفاريع الأحكام المتعلقة بالمعاملات والتوثيقات، كمشروعية الرهن في السلف والتوثيق بالإشهاد كما تصرح به الآيات الآتية وما سوى ذلك من نصوص الشريعة تنصيصاً واستنباطاً.

ثم أشارت إلى أن من مقاصدها ألا تبقى الأموال متنقلة في جهة واحدة أو عائلة أو قبيلة من الأمة، بل المقصد دورانها بقوله تعالى في آية الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ

ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: 7] فضمير ﴿يَكُونَ﴾ عائد إلى ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ﴾ باعتبار كونه مالًا، أي كي لا يكون المال دُولة. والدُّولة ما يتداوله الناس من المال، أي: شرعنا صرفه لمن سمَّيناهم دون أن يكون لأهل الجيش حق فيه، لينال الفقراء منه حظوظهم فيصبحوا أغنياء فلا يكون مُدالًا بين طائفة الأغنياء كما كانوا في الجاهلية يأخذ قادتهم المِرْباع ويأخذ الغزاة ثلاثة الأرباع فيبقى المال كله لطائفة خاصة.

ثم عمدت إلى الانتزاع من هذا المال انتزاعاً منظماً فجعلت منه انتزاعاً جبرياً بعضه في حياة صاحب المال وبعضه بعد موته. فأما الذي في حياته، فهو الصدقات الواجبة، ومنها الزكاة، وهي في غالب الأحوال عُشر المملوكات أو نصف عشرها أو ربع عشرها. وقد بيَّن النبي ﷺ وجه تشريعها بقوله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: «**إن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**»، وجعل توزيع ما يتحصل من هذا المال لإقامة مصالح الناس وكفاية مؤن الضعفاء منهم، فصاروا بذلك ذوي حق في أموال الأغنياء، غير مهينين ولا مهددين بالمنع والقساوة. والتفت إلى الأغنياء فوعدهم على هذا العطاء بأفضل ما وُعد به المحسنون، من تسميته قرضاً لله تعالى، ومن توفير ثوابه، كما جاءت به الآيات التي نحن بصدد تفسيرها.

ويلحق بهذا النوع أخذ الخُمس من الغنيمة مع أنها حق المحاربين، فانتزع منهم ذلك وقال لهم: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ إلى قوله: ﴿إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 41] فحرَّضهم على الرضا بذلك، ولا شك أنه انتزعه من أيدي الذين اكتسبوه بسيوفهم ورماحهم. وكذلك يلحق به النفقات الواجبة غير نفقة الزوجة لأنها غير منظور فيها إلى الانتزاع إذ هي في مقابلة تألف العائلة ولا نفقة الأولاد كذلك لأن الداعي إليها جبلِّي. أما نفقة غير البنين عند من يوجب نفقة القرابة فهي من قسم الانتزاع الواجب، ومن الانتزاع الواجب الكفارات في حنث اليمين، وفطر رمضان، والظهار، والإيلاء، وجزاء الصيد. فهذا توزيع بعض مال الحي في حياته.

وأما توزيع المال بعد وفاة صاحبه فذلك ببيان فرائض الإرث على وجه لا يقبل الزيادة والنقصان. وقد كان العرب يعطون أموالهم لمن يحبون من أجنبي أو قريب كما قدمنا بيانه في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: 180] وكان بعض الأمم يجعل الإرث للأكبر.

وجعل توزيع هذه الفرائض على وجه الرحمة بالناس أصحاب الأموال، فلم تعط أموالهم إلا لأقرب الناس إليهم، وكان توزيعه بحسب القرب كما هو معروف في مسائل الحجب من الفرائض، وبحسب الأحوجية إلى المال، كتفضيل الذكر على الأنثى لأنه

يعول غيره والأنثى يعولها غيرها. والتفت في هذا الباب إلى أصحاب الأموال فترك لهم حق التصرف في ثلث أموالهم يعيِّنون من يأخذه بعد موتهم على شرط ألا يكون وارثاً، حتى لا يتوسَّلوا بذلك إلى تنفيل وارث على غيره.

وجعلت الشريعة من الانتزاع انتزاعاً مندوباً إليه غير واجب، وذلك أنواع المواساة بالصدقات والعطايا والهدايا والوصايا وإسلاف المعسر بدون مراباة، وليس في الشريعة انتزاع أعيان المملوكات من الأصول، فالانتزاع لا يعدو انتزاع الفوائد بالعدالة والمساواة.

وجملة ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ إلى آخرها مستأنفة استئنافاً بيانياً، وتنكير ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ للتقليل، أي: أقل قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى. والمعروف هو الذي يعرفه الناس، أي: لا ينكرونه. فالمراد به القول الحسن وهو ضد الأذى.

والمغفرة هنا يراد بها التجاوز عن الإساءة، أي: تجاوز المتصدق عن المُلِحِّ أو الجافي في سؤاله إلحاحَهُ أو جفاءهُ مثل الذي يسأل فيقول: أعطني حق الله الذي عندك أو نحو ذلك، ويراد بها أيضاً تجاوز الله تعالى عن الذنوب بسبب تلك الصدقة إذا كان معها قول معروف، وفي هذا تعريض بأن الأذى يوشك أن يبطل ثواب الصدقة.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ تذييل للتذكير بصفتين من صفات الله تعالى ليتخلق بهما المؤمنون وهما: الغِنى الراجع إليه الترفع عن مقابلة العطية بما يبرد غليل شح نفس المعطي، والحلمُ الراجع إليه العفو والصفح عن رعونة بعض العُفاة.

والإبطال جعل الشيء باطلًا، أي: زائلًا غير نافع لما أريد منه. فمعنى بطلان العمل عدم ترتب أثره الشرعي عليه سواء كان العمل واجباً أم كان متطوعاً به، فإن كان العمل واجباً فبطلانه عدم إجزائه بحيث لا تبرأ ذمة المكلف من تكليفه بذلك العمل وذلك إذا اختل ركن أو شرط من العمل. وإذا كان العمل متطوعاً به رجع البطلان إلى عدم الثواب على العمل لمانع شرعي من اعتبار ثوابه وهو المراد هنا جمعاً بين أدلة الشريعة.

وقوله: ﴿كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ الكاف ظرف مستقر هو حال من ضمير تبطلوا، أي: لا تكونوا في إتباع صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس وهو كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر، وإنما يعطي ليراه الناس وذلك عطاء أهل الجاهلية.

فالموصول من قوله: ﴿كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ﴾ مراد به جنس وليس مراد به مُعَيَّناً ولا واحداً، والغرض من هذا التشبيه تفظيع المشبه به وليس المراد المماثلة في الحكم الشرعي، جمعاً بين الأدلة الشرعية.

والرئاء ـ بهمزتين ـ فِعال من رأى، وهو أن يكثر من إظهار أعماله الحسنة للناس، فصيغة الفِعال فيه للمبالغة والكثرة، وأولى الهمزتين أصلية والأخيرة مبدلة عن الياء بعد الألف الزائدة، ويقال: رياء ـ بياء بعد راء ـ على إبدال الهمزة ياء بعد الكسرة.

والمعنى تشبيه بعض المتصدقين المسلمين الذين يتصدقون طلباً للثواب ويعقبون صدقاتهم بالمن والأذى، بالمنفقين الكافرين الذين ينفقون أموالهم لا يطلبون من إنفاقها إلا الرئاء والمِدحة ـ إذ هم لا يتطلبون أجر الآخرة ـ.

ووجه الشبه عدم الانتفاع مما أعطوا بأزيد من شفاء ما في صدورهم من حب التطاول على الضعفاء وشفاء خُلق الأذى المتطبعين عليه دون نفع في الآخرة.

ومُثّل حال الذي ينفق ماله رئاء الناس المشبه به ـ تمثيلًا يسري إلى الذين يُتبعون صدقاتهم بالمن والأذى بقوله: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ﴾ إلخ ـ وضمير مثله عائد إلى الذي ينفق ماله رئاء الناس، لأنه لما كان تمثيلًا لحال المشبه به كان لا محالة تمثيلًا لحال المشبّه، ففي الكلام ثلاثة تشبيهات.

مثّل حال الكافر الذي ينفق ماله رئاء الناس بحال صفوان عليه تراب يغشيه، يعني يخاله الناظر تربة كريمة صالحة للبذر، فتقدير الكلام: عليه تراب صالح للزرع، فحذفت صفة التراب إيجازاً اعتماداً على أن التراب الذي يرقب الناس أن يصيبه الوابل هو التراب الذي يبذرون فيه، فإذا زرعه الزارع وأصابه وابل وطمع الزارع في زكاء زرعه، جرفه الماء من وجه الصفوان فلم يترك منه شيئاً وبقي مكانه صلداً أملس فخاب أمل زارعه.

وهذا أحسن وأدق من أن نجعل المعنى تمثيل إنفاق الكافر بحال تراب على صفوان أصابه وابل فجرفه، وأن وجه الشبه هو سرعة الزوال وعدم القرار كقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَـٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: 18] فإن مورد تلك الآية مقام آخر.

ولك[1] أن تجعل كاف التشبيه في قوله تعالى: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ﴾ صفة لمصدر محذوف دل عليه ما في لفظ صدقاتهم من معنى الإنفاق وحذف مضاف بين الكاف وبين اسم الموصول، والتقدير: إنفاقاً كإنفاق الذي ينفق ماله رئاء الناس.

---

(1) هذا مقابل قولنا في الصفحة السابقة: «هو حال من ضمير تبطلوا».

وقد روعي في هذا التمثيل عكس التمثيل لمن ينفق ماله في سبيل الله بحبة أَغَلَّتْ سبعمائة حبَّة.

فالتشبيه تشبيه مركَّب معقول بمركَّب محسوس. ووجه الشبه الأمل في حالة تغري بالنفع ثم لا تلبث ألا تأتي لآملها بما أمله فخاب أمله. ذلك أن المؤمنين لا يخلون من رجاء حصول الثواب لهم من صدقاتهم، ويكثر أن تعرض الغفلة للمتصدق فيُتبع صدقته بالمن والأذى اندفاعاً مع خواطر خبيثة.

وقوله: ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ﴾ أوقع موقعاً بديعاً من نظم الكلام تنهال به معان كثيرة، فهو بموقعه كان صالحاً لأن يكون حالًا من الذي ينفق ماله رئاء الناس فيكون مندرجاً في الحالة المشبهة، وإجراء ضمير كسبوا ضمير جمع لتأويل الذي ينفق بالجماعة، وصالحاً لأن يكون حالًا من مثل صفوان باعتبار أنه مثل على نحو ما جوِّز في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 19] إذ تقديره فيه: كمثل ذوي صيب، فلذلك جاء ضميره بصيغة الجمع رعياً للمعنى وإن كان لفظ المعاد مفرداً، وصالحاً لأن يجعل استينافاً بيانياً لأن الكلام الذي قبله يثير سؤال سائل عن مغبة أمر المشبَّه، وصالحاً لأن يجعل تذييلًا وفذلكة لضرب المثل فهو عود عن بدء قوله: ﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ إلى آخر الكلام.

وصالحاً لأن يجعل حالًا من صفوان، أي: لا يقدرون على شيء مما كسبوا منه، وحذف عائد الصلة لأنه ضمير مجرور بما جر به اسم الموصول. ومعنى ﴿لَّا يَقْدِرُونَ﴾ لا يستطيعون أن يسترجعوه ولا انتفعوا بثوابه فلم يبق لهم منه شيء.

ويجوز أن يكون المعنى لا يحسنون وضع شيء مما كسبوا موضعه، فهم يبذلون مالهم لغير فائدة تعود عليهم في آجِلِهِم، بدليل قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

والمعنى فتركه صلداً لا يحصدون منه زرعاً كما في قوله: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا﴾ [الكهف: 42].

وجملة: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ تذييل والواو اعتراضية، وهذا التذييل مسوق لتحذير المؤمنين من تسرب أحوال الكافرين إلى أعمالهم، فإن من أحوالهم المن على من ينفقون وأذاه.

[265] ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (265)﴾.

عطف مثل ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ على مثل الذي ﴿يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 264]، لزيادة بيان ما بين المرتبتين من البَوْن وتأكيداً للثناء على المنفقين بإخلاص، وتفنُّناً في التمثيل. فإنه قد مثَّله فيما سلف بحبة أنبتت سبع سنابل، ومثَّله فيما سلف تمثيلًا غير كثير التركيب لتحصل السرعة بتخيل مضاعفة الثواب، فلما مثَّل حال المنفق رئاء بالتمثيل الذي مضى أعيد تمثيل حال المنفق ابتغاء مرضاة الله بما هو أعجب في حسن التخيل، فإن الأمثال تبهج السامع كلما كانت أكثر تركيباً وضمَّنت الهيئة المشبه بها أحوالًا حسنة تكسبها حُسناً ليسري ذلك التحسين إلى المشبه، وهذا من جملة مقاصد التشبيه.

وانتصب ﴿ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا﴾ على الحال بتأويل المصدر بالوصف، أي: مبتغين مرضاة الله ومثبتين من أنفسهم. ولا يحسن نصبهما على المفعول له، أما قوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ﴾ فلأن مفاد الابتغاء هو مفاد اللام التي ينتصب المفعول لأجله بإضمارها، لأنه يؤول إلى معنى لأجل طلبهم مرضاة الله، وأما قوله ﴿وَتَثْبِيتًا﴾ فلأن حكمه حكم ما عطف هو عليه.

والتثبيت تحقيق الشيء وترسيخه، وهو تمثيل يجوز أن يكون لكبح النفس عن التشكك والتردد، أي: أنهم يمنعون أنفسهم من التردد في الإنفاق في وجوه البر ولا يتركون مجالًا لخواطر الشح، وهذا من قولهم: ثبَّت قدمه، أي: لم يتردد ولم ينكص، فإن إراضة النفس على فعل ما يُشق عليها لها أثر في رسوخ الأعمال حتى تعتاد الفضائل وتصير لها ديدناً.

وإنفاق المال من أعظم ما ترسخ به الطاعة في النفس، لأن المال ليس أمراً هيناً على النفس، وتكون «من» على هذا الوجه للتبعيض، لكنه تبعيض مجازي باعتبار الأحوال، أي: تثبيتاً لبعض أحوال النفس.

وموقع «من» هذه في الكلام يدل على الاستنزال والاقتصاد في تعلق الفعل، بحيث لا يطلب تسلط الفعل على جميع ذات المفعول بل يُكتفى ببعض المفعول، والمقصود الترغيب في تحصيل الفعل والاستدراج إلى تحصيله، وظاهر كلام «الكشاف» يقتضي أنه جعل التبعيض فيها حقيقياً.

ويجوز أن يكون تثبيتاً تمثيلًا للتصديق، أي: تصديقاً لوعد الله وإخلاصاً في الدين ليخالف حال المنافقين، فإن امتثال الأحكام الشاقة لا يكون إلا عن تصديق للآمر بها، أي: يدلُّون على تثبيت من أنفسهم.

و«مِنْ» على هذا الوجه ابتدائية، أي: تصديقاً صادراً من أنفسهم.

ويجيء على الوجه الأول في تفسير التثبيت معنى أخلاقي جليل أشار إليه الفخر، وهو ما تقرر في الحكمة الخُلُقية أن تكرر الأفعال هو الذي يوجب حصول الملكة الفاضلة في النفس، بحيث تنساق عقب حصولها إلى الكمالات باختيارها، وبلا كلفة ولا ضجر. فالإيمان يأمر بالصدقة وأفعال البر، والذي يأتي تلك المأمورات يثبت نفسه بأخلاق الإيمان، وعلى هذا الوجه تصير الآية تحريضاً على تكرير الإنفاق.

ومُثِّل هذا الإنفاق بجنة بربوة إلخ، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة من مجموع أشياء تكامل بها تضعيف المنفعة، فالهيئة المشبهة هي النفقة التي حف بها طلب رضى الله والتصديق بوعده فضوعفت أضعافاً كثيرة أو دونها في الكثرة، والهيئة المشبهة بها هي هيئة الجنة الطيبة المكان التي جاءها التَّهتان فزكا ثمرها وتزايد فأكملت الثمرة، أو أصابها طل فكان دون ذلك.

والجنة مكان من الأرض ذو شجر كثير بحيث يجنُّ، أي: يستر الكائن فيه، فاسمها مشتق من جنَّ إذا ستر، وأكثر ما تطلق الجنة في كلامهم عل ذات الشجر المثمر المختلف الأصناف، فأما ما كان مغروساً نخيلًا بحتاً فإنما يسمَّى حائطاً. والمشتهر في بلاد العرب من الشجر المثمر غير النخيل هو الكرم وثمره العنب أشهر الثمار في بلادهم بعد التمر، فقد كان الغالب على بلاد اليمن والطائف. ومن ثمارهم الرمان، فإن كان النخل معها قيل لها جنة أيضاً كما في الآية التي بعد هذه. ومما يدل على أن الجنة لا يراد بها حائط النخل قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعۡرُوشَٰتٍ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ﴾ [الأنعام: 141]، فعطف النخل على الجنات، وذكر العريش وهو مما يُجعل للكرم، هذا ما يستخلص من كلام علماء اللغة.

وقد حصل من تمثيل حال الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله بحبة ثم بجنة جناس مصحَّف.

والربوة بضم الراء وفتحها، مكان من الأرض مرتفع دون الجُبيل. وقرأ جمهور العشرة ﴿بِرُبۡوَةٍ﴾ بضم الراء، وقرأ ابن عامر وعاصم بفتح الراء، وتخصيص الجنة بأنها في ربوة لأن أشجار الربى تكون أحسن منظراً وأزكى ثمراً، فكان لهذا القيد فائدتان؛

إحداهما: قوة وجه الشبه كما أفاده قول: ﴿ضِعْفَيْنِ﴾، والثانية: تحسين المشبه به الراجع إلى تحسين المشبه في تخيل السامع.

والأكل بضم الهمزة وسكون الكاف وبضم الكاف أيضاً، وقد قيل: إن كل فُعْل في كلام العرب فهو مخفف فُعُل كعُنْق وفُلْك وحُمْق، وهو في الأصل ما يؤكل وشاع في ثمار الشجر، قال تعالى: ﴿ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ﴾ [سبأ: 16]، وقال: ﴿تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 25] وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب ﴿أُكْلَهَا﴾ بسكون الكاف، وقرأ ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف بضم الكاف.

وقوله: ﴿ضِعْفَيْنِ﴾ التثنية فيه لمجرد التكرير ـ مثل لبيَّك ـ أي: آتت أكلها مضاعفاً على تفاوتها.

وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾، أي: فإن لم يصبها مطر غزير كفاها مطر قليل فآتت أكلها دون الضعفين. والمعنى أن الإنفاق لابتغاء مرضاة الله له ثواب عظيم، وهو مع ذلك ـ متفاوت على تفاوت مقدار الإخلاص في الابتغاء والتثبيت كما تتفاوت أحوال الجنات الزكية في مقدار زكائها ولكنها لا تخيب صاحبها.

[266] ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (266)﴾.

استئناف بياني أثاره ضرب المثال العجيب للمنفق في سبيل الله بمثل حبة أنبتت سبع سنابل، ومثل جنة بربوة إلى آخر ما وصف من المَثَلين. ولما أتبع بما يفيد أن ذلك إنما هو للمنفقين في سبيل الله الذين لا يتبعون ما أنفقوا مَنًّا ولا أذى، ثم أتبع بالنهي عن أن يتبعوا صدقاتهم بالمن والأذى، استشرفت نفس السامع لتلقي مَثَل لهم يوضح حالهم الذميمة كما ضُرب المثل لمن كانوا بضد حالهم في حالة محمودة.

ضرب الله هذا مثلًا لمقابل مثل النفقة لمرضاة الله والتصديق وهو نفقة الرئاء، ووجه الشبه هو حصول خيبة ويأس في وقت تمام الرجاء وإشراف الإنتاج، فهذا مقابل قوله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 265] الآية، وقد وصف الجنة بأعظم ما يَحسن به أحوال الجنات وما يُرجى منه توفر ريعها، ثم وصف صاحبها بأقصى صفات الحاجة إلى فائدة جنته، بأنه ذو عيال فهو في حاجة إلى نفعهم

وأنهم ضعفاء ـ أي: صغار ـ إذ الضعيف في «لسان العرب» هو القاصر، ويطلق الضعيف على الفقير أيضاً، قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ [البقرة: 282] وقال أبو خالد العتَّابي:

لقد زاد الحياة إليّ حُبًّا ... بناتي إنّهن من الضِّعاف

وقد أصابه الكبر فلا قدرة له على الكسب غير تلك الجنة، فهذه أشد أحوال الحرص كقول الأعشى:

كجابيةِ الشَّيخ العراقي تَفْهَقُ

فحصل من تفصيل هذه الحالة أعظم الترقب لثمرة هذه الجنة كما كان المعطي صدقته في ترقب لثوابها.

﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ﴾، أي: ريح شديدة تقلع الشجر والنبات، فيها نار أي شدة حرارة، وهي المسمَّاة بريح السَّموم، فإطلاق لفظ نار على شدة الحر تشبيه بليغ، فأحرقت الجنة ـ أي: ـ أشجارها ـ أي صارت أعوادها يابسة، فهذا مفاجأة الخيبة في حين رجاء المنفعة.

والاستفهام في قوله: ﴿أَيَوَدُّ﴾ استفهام إنكار وتحذير كما في قوله: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: 12]. والهيئة المشبهة محذوفة وهي هيئة المنفق نفقة متبعة بالمن والأذى.

روى البخاري أن عمر بن الخطاب سأل يوماً أصحاب رسول الله ﷺ فيما ترون هذه الآية نزلت: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ الآية، فقال بعضهم: «الله أعلم»، فغضب عمر وقال: «قولوا نعلم أو لا نعلم»، فقال ابن عباس: «في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين»، فقال عمر: «يا ابن أخي قل ولا تحقِرْ نفسك»، قال ابن عباس: «ضُربت مثلًا لعمل»، قال عمر: «أي عمل؟»، قال ابن عباس: «العمل»، قال: «صدقت لرجل غني يعمل بطاعة الله، ثم بعث الله ﷻ إليه الشيطان لما فَني عمره فعمل في المعاصي حتى أحرق عمله».

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ﴾ تذييل، أي: كهذا البيان الذي فيه تقريب المعقول بالمحسوس بيَّن الله نصحاً لكم رجاء تفكركم في العواقب حتى لا تكونوا على غفلة. والتشبيه في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ﴾ نحو ما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

[267] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾﴾.

إفضاء إلى المقصود وهو الأمر بالصدقات بعد أن قُدِّم بين يديه مواعظ وترغيب وتحذير. وهي طريقة بلاغية في الخطابة والخطاب. فربما قدموا المطلوب ثم جاؤوا بما يكسبه قبولًا عند السامعين، وربما قدموا ما يكسب القبول قبل المقصود كما هنا. وهذا من ارتكاب خلاف مقتضى الظاهر في ترتيب الجمل، ونكتة ذلك أنه قد شاع بين الناس الترغيب في الصدقة وتكرر ذلك في نزول القرآن فصار غرضاً دينياً مشهوراً، وكان الاهتمام بإيضاحه والترغيب في أحواله والتنفير من نقائصه أجدر بالبيان. ونظير هذا قول علي في خطبته التي خطبها حين دخل سفيان الغامدي ـ أحد قواد أهل الشام ـ بلد الأنبار ـ وهي من البلاد المطيعة للخليفة علي ـ وقتلوا عاملها حسان بن حسان البكري: «أما بعد فإن من ترك الجهاد رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل، وشمله البلاء وُدِّيثَ بالصَّغارِ وضُرب على قلبه، وسيم الخسف، ومُنِعَ النَّصف. ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلًا ونهاراً وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزي قوم في عُقر دارهم إلا ذلوا فتواكلتم. هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار» إلخ. وانظر كلمة «الجهاد» في هذه الخطبة فلعل أصلها القتال كما يدل عليه قوله بعده إلى قتال هؤلاء فحرَّفها قاصد أو غافل ولا إخالها تصدر عن علي ﵁.

والأمر يجوز أن يكون للوجوب فتكون الآية في الأمر بالزكاة، أو للندب وهي في صدقة التطوع، أو هو للقدر المشترك في الطلب فتشمل الزكاة وصدقة التطوع، والأدلة الأخرى تبين حكم الكل. والقيد بالطيبات يناسب تعميم النفقات.

والمراد بالطيبات خيار الأموال، فيطلق الطيب على الأحسن في صنفه. والكسب ما يناله المرء بسعيه كالتجارة والإجارة والغنيمة والصيد. ويطلق الطيب على المال المكتسب بوجه حلال لا يخالطه ظلم ولا غش، وهو الطيب عند الله كقول النبي ﷺ: «**من تصدَّق بصدقة من كسبٍ طيب ـ ولا يقبل الله إلا طيباً ـ تلقاها الرحمٰن بيمينه**» الحديث، وفي الحديث الآخر: «**إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً**». ولم يذكر الطيبات مع قوله: ﴿وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ اكتفاء عنه بتقدم ذكره في قسيمه، ويظهر أن ذلك لم يقيد بالطيبات لأن قوله: ﴿أَخْرَجْنَا لَكُم﴾ أشعر بأنه مما اكتسبه المرء بعمله بالحرث والغرس

ونحو ذلك، لأن الأموال الخبيثة تحصل غالباً من ظلم الناس أو التحيل عليهم وغشهم، وذلك لا يتأتى في الثمرات المستخرجة من الأرض غالباً.

والمراد بما أخرج من الأرض الزروع والثمار، فمنه ما يخرج بنفسه، ومنه ما يعالج بأسبابه كالسقي للشجر والزرع، ثم يخرجه الله بما أوجد من الأسباب العادية. وبعض المفسرين عد المعادن داخلة في ﴿مما أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾. وتجب على المعدن الزكاة عند مالك إذا بلغ مقدار النصاب، وفيه ربع العشر. وهو من الأموال المفروضة، وليس بزكاة عند أبي حنيفة، ولذلك قال: فيه الخُمس. وبعضهم عد الركاز داخلًا فيما أخرج من الأرض ولكنه يخمَّس، وألحِق في الحكم بالغنيمة عند المالكية. ولعل المراد بما كسبتم الأموال المزكاة من العين والماشية، وبالمخرج من الأرض الحبوب والثمار المزكاة.

وقوله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ أصل تيمّموا تتيمَّموا، حذفت تاء المضارعة في المضارع، وتيمّم بمعنى قصد وعمد.

والخبيث الشديد سوءاً في صنفه، ولذلك يطلق على الحرام وعلى المستقذر. قال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157] وهو الضد الأقصى للطيب فلا يطلق على الرديء إلا على وجه المبالغة، ووقوع لفظه في سياق النهي يفيد عموم ما يصدق عليه اللفظ.

وجملة ﴿مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ حال، والجار والمجرور معمولان للحال قدِّما عليه للدلالة على الاختصاص، أي: لا تقصدوا الخبيث في حال إلا تنفقوا إلا منه، لأن محل النهي أن يُخرج الرجل صدقته من خصوص رديء ماله. أما إخراجه من الجيد ومن الرديء فليس بمنهي لا سيما في الزكاة الواجبة لأنه يخرج عن كل ما هو عنده من نوعه. وفي حديث «الموطأ» في البيوع: أن النبي ﷺ أرسل عاملًا على صدقات خيبر فأتاه بتمر جنيب فقال له: «**أكلُّ تمر خيبر هكذا؟**» قال: لا، ولكني أبيع الصاعين من الجَمع بصاع من جنيب[1] فقال له: «**بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً**»، فدل على أن الصدقة تؤخذ من كل نصاب من نوعه، ولكن المنهي عنه أن يخص الصدقة بالأصناف الرديئة. وأما في الحيوان فيؤخذ الوسط لتعذر التنويع غالباً إلا إذا أكثر عدده فلا إشكال في تقدير الظرف هنا.

وقرأ الجمهور ﴿تَيَمَّمُواْ﴾ بتاء واحدة خفيفة وصلًا وابتداء، أصله تتيمَّموا، وقرأه البزي عن ابن كثير بتشديد التاء في الوصل على اعتبار الإدغام.

---

(1) الجَمع: صنف من التمر رديء، والجنيب: صنف طيب.

وقوله: ﴿وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِۚ﴾ جملة حالية من ضمير ﴿تُنفِقُونَ﴾ ويجوز أن يكون الكلام على ظاهره من الإخبار فتكون جملة الحال تعليلًا لنهيهم عن الإنفاق من المال الخبيث شرعاً بقياس الإنفاق منه على اكتسابه قياس مساواة، أي: كما تكرهون كسبه كذلك ينبغي أن تكرهوا إعطاءه. وكأن كراهية كسبه كانت معلومة لديهم متقررة في نفوسهم، ولذلك وقع القياس عليها.

ويجوز أن يكون الكلام مستعملًا في النهي عن أخذ المال الخبيث، فيكون الكلام منصرفاً إلى غرض ثان وهو النهي عن أخذ المال الخبيث، والمعنى لا تأخذوه، وعلى كلا الوجهين هو مقتضٍ تحريم أخذ المال المعلومة حرمته على من هو بيده ولا يُحله انتقاله إلى غيره.

والإغماض إطباق الجفن، ويُطلق مجازاً على لازم ذلك، فيطلق تارةً على الهناء والاستراحة لأن من لوازم الإغماض راحة النائم، قال الأعشى:

عليكِ مثلُ الذي صلَّيت فاغْتمضي جفناً فإن لجنبِ المرءِ مُضْطَجَعَا

أراد فاهنئي. ويطلق تارةً على لازمه من عدم الرؤية فيدل على التسامح في الأمر المكروه كقول الطرماح:

لم يفُتْنا بالوترِ قومٌ وللضيم رجالٌ يَرْضَونَ بالإغماض

فإذا أرادوا المبالغة في التغافل عن المكروه الشديد قالوا: أغمض عينه على قذى، وذلك لأن إغماض الجفن مع وجود القذى في العين لقصد الراحة من تحرُّك القذى، قال عبدالعزيز بن زُرارة الكلَّائي(1):

وأغمضتُ الجفونَ على قذاها ولم أسمعْ إلى قالٍ وقيلِ

والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِۚ﴾ على الوجه الأول من جعل الكلام إخباراً، هو تقييد للنفي. وأما على الوجه الثاني من جعل النفي بمعنى النهي فهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده، أما لا تأخذوه إلا إذا تغاضيتم عن النهي وتجاهلتموه.

وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ تذييل، أي: غني عن صدقاتكم التي لا تنفع

---

(1) الكلَّائي نسبة إلى الكلَّاء بوزن جبَّار محلة بالبصرة قرب الشاطئ. والكلَّاء: الشاطي وهذه الأبيات قالها بعد أن مكث عاماً بباب معاوية لم يؤذن له، ثم أذن له وأدناه وأولاه مصر، وقبله:

دخلت على معاوية بن حرب ولكن بعد يأس من دخول

وما نلت الدخول عليه حتى حللت محلة الرجل الذليل

الفقراء، أو التي فيها استساغة الحرام. حميد. أي: شاكر لمن تصدق صدقة طيبة. وافتتحه باعلموا للاهتمام بالخبر كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: 223] أو نُزِّل المخاطبون الذين نهوا عن الإنفاق من الخبيث منزلة من لا يعلم أن الله غني فأعطوا لوجهه ما يقبله المحتاج بكل حال ولم يعلموا أنه يحمد من يعطي لوجهه من طيب الكسب.

والغني الذي لا يحتاج إلى ما تكثر حاجة غالب الناس إليه، ولله الغنى المطلق فلا يُعطى لأجله ولامتثال أمره إلا خير ما يعطيه أحد للغني عن المال.

والحميد من أمثلة المبالغة، أي: شديد الحمد، لأنه يثني على فاعلي الخيرات. ويجوز أن يكون المراد أنه محمود، فيكون حميد بمعنى مفعول، أي: فتخلَّقوا بذلك لأن صفات الله تعالى كمالات، فكونوا أغنياء القلوب عن الشح محمودين على صدقاتكم، ولا تعطوا صدقات تؤذن بالشح ولا تُشكرون عليها.

[268] ﴿الشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَآءِ﴾.

استئناف عن قوله: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 267] لأن الشيطان يصد الناس عن إعطاء خيار أموالهم، ويغريهم بالشح أو بإعطاء الرديء والخبيث، ويخوِّفهم من الفقر إن أعطوا بعض مالهم.

وقدَّم اسم الشيطان مسنداً إليه لأن تقديمه مؤذن بذم الحكم، الذي سيق له الكلام وشؤمه لتحذير المسلمين من هذا الحكم، كما يقال في مثال علم المعاني «السَّفَّاح في دار صديقك»، ولأن في تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي تقوِّي الحكم وتحقيقه.

ومعنى ﴿يَعِدُكُمُ﴾ يسوِّل لكم وقوعه في المستقبل إذا أنفقتم خيار أموالكم، وذلك بما يلقيه في قلوب الذين تخلقوا بالأخلاق الشيطانية. وسمي الإخبار بحصول أمر في المستقبل وعداً مجازاً لأن الوعد إخبار بحصول شيء في المستقبل من جهة المخبر، ولذلك يقال: أنجز فلان وعده أو: أخلف وعده، ولا يقولون أنجز خبره، ويقولون: صدق خبره وصدق وعده، فالوعد أخص من الخبر، وبذلك يؤذن كلام أئمة اللغة. فشُبِّه إلقاء الشيطان في نفوسهم توقع الفقر بوعد منه بحصوله لا محالة، ووجه الشبه ما في الوعد من معنى التحقق، وحسّن هذا المجاز هنا مشاكلته لقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً﴾ فإنه وعد حقيقي.

ثم إن كان الوعد يطلق على التعهد بالخير والشر كما هو كلام «القاموس» ـ تبعاً

لفصيح ثعلب ـ ففي قوله: ﴿يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ مجاز واحد، وإن كان خاصاً بالخير كما هو قول الزمخشري في الأساس، ففي قوله: ﴿يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ مجازان.

والفقر شدة الحاجة إلى لوازم الحياة لعلة أو فقد ما يعاوض به، وهو مشتق من فقار الظهر، فأصله مصدر فَقَرَه إذا كسر ظهره، جعلوا العاجز بمنزلة من لا يستطيع أدنى حركة لأن الظهر هو مجمع الحركات، ومن هذا تسميتهم المصيبة فاقرة، وقاصمة الظهر، ويقال: فَقْر وفَقَر وفُقْر وفُقُر ـ بفتح فسكون، وبفتحتين، وبضم فسكون، وبضمتين ـ، ويقال: رجل فقير، ويقال: رجل فَقْر وصفاً بالمصدر.

والفحشاء اسم لفعل أو قول شديد السوء واستحقاق الذم عرفاً أو شرعاً. مشتق من الفُحش ـ بضم الفاء وسكون الحاء ـ تجاوز الحد. وخصَّه الاستعمال بالتجاوز في القبيح، أي: يأمركم بفعل قبيح. وهذا ارتقاء في التحذير من الخواطر الشيطانية التي تدعو إلى الأفعال الذميمة، وليس المراد بالفحشاء البخل لأن لفظ الفحشاء لا يطلق على البخل وإن كان البخيل يسمَّى فاحشاً. وإطلاق الأمر على وسوسة الشيطان وتأثير قوته في النفوس مجاز لأن الأمر في الحقيقة من أقسام الكلام. والتعريف في الفحشاء تعريف الجنس.

[268] ﴿وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾﴾.

عطف على جملة ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ لإظهار الفرق بين ما تدعو إليه وساوس الشيطان وما تدعو إليه أوامر الله تعالى، والوعد فيه حقيقة لا محالة. والقول في تقديم اسم الجلالة على الخبر الفعلي في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعِدُكُم﴾ على طريقة القول في تقديم اسم الشيطان في قوله: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾.

ومعنى ﴿وَٰسِعٌ﴾ أنه واسع الفضل، والوصف بالواسع مشتق من وَسِعَ المتعدي ـ إذا عم بالعطاء ونحوه ـ قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: 7]، وتقول العرب: «لا يسعني أن أفعل كذا»، أي: لا أجد فيه سعة، وفي حديث علي في وصف رسول الله ﷺ: «قد وسع الناسَ بِشْرُهُ وخُلُقهُ»، فالمعنى هنا أنه وسع الناس والعالمين بعطائه.

[269] ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾.

هذه الجملة اعتراض وتذييل لما تضمَّنته آيات الإنفاق من المواعظ والآداب وتلقين الأخلاق الكريمة، مما يكسب العاملين به رجاحة العقل واستقامة العمل.

فالمقصود التنبيه إلى نفاسة ما وعظهم الله به، وتنبيههم إلى أنهم قد أصبحوا به حكماء بعد أن كانوا في جاهلية جهلاء. فالمعنى: هذا من الحكمة التي آتاكم الله، فهو يؤتي الحكمة من يشاء، وهذا كقوله: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: 231].

قال الفخر: نبَّه على أن الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمٰن على وعد الشيطان، هو أن وعد الرحمٰن ترجحه الحكمة والعقل، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والحس من حيث إنهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة، ولا شك أن حكم الحكمة هو الحكم الصادق المبرَّأ عن الزيغ، وحكم الحس والشهوة يوقع في البلاء والمحنة. فتعقيب قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً﴾ [البقرة: 268] بقوله: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ﴾ إشارة إلى أن ما وعد به تعالى من المغفرة والفضل من الحكمة، وأن الحكمة كلها من عطاء الله تعالى، وأن الله تعالى يعطيها من يشاء.

والحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم، فلذلك قيل: نزلت الحكمة على ألسنة العرب، وعقول اليونان، وأيدي الصينيين. وهي مشتقة من الحُكم ـ وهو المنع ـ لأنها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: 1] ومنه سمِّيت الحديدة التي في اللجام وتُجعل في فم الفرس: حَكَمَة.

ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعدًّا إلى ذلك، من سلامة عقله واعتدال قواه، حتى يكون قابلًا لفهم الحقائق منقاداً إلى الحق إذا لاح له، لا يصده عن ذلك هوى ولا عصبية ولا مكابرة ولا أنفة، ثم ييسر له أسباب ذلك من حضور الدعاة وسلامة البقعة من العتاة، فإذا انضم إلى ذلك توجهه إلى الله بأن يزيد أسبابه تيسيراً ويمنع عنه ما يحجب الفهم فقد كمل له التيسير. وفسِّرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة، أي: بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض ولا يغلط في العلل والأسباب.

والحكمة قُسمت أقساماً مختلفة الموضوع اختلافاً باختلاف العصور والأقاليم. ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشرق عند الهنود البراهمة والبوذيين، وعند أهل الصين البوذيين، وفي بلاد فارس في حكمة زرادشت، وعند القبط في حكمة الكهنة. ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشرقية إلى اليونان وهُذّبت وصُحّحت وفُرّعت وقُسّمت عندهم إلى قسمين: حكمة عملية، وحكمة نظرية.

فأما الحكمة العملية فهي المتعلِّقة بما يصدر من أعمال الناس، وهي تنحصر في تهذيب النفس، وتهذيب العائلة، وتهذيب الأمة.

والأول: علم الأخلاق، وهو التخلُّق بصفات العلو الإلٰهي بحسب الطاقة البشرية فيما يصدر عنه كمال في الإنسان.

والثاني: علم تدبير المنزل.

والثالث: علم السياسة المدنية والشرعية.

وأما الحكمة النظرية فهي الباحثة عن الأمور التي تعلَّم وليست من الأعمال، وإنما تعلم لتمام استقامة الأفهام والأعمال، وهي ثلاثة علوم:

علم يلقّب بالأسفل وهو الطبيعي، وعلم يلقّب بالأوسط وهو الرياضي، وعلم يلقّب بالأعلى وهو الإلهي.

فالطبيعي يبحث عن الأمور العامة للتكوين والخواص والكون والفساد، ويندرج تحته حوادث الجو وطبقات الأرض والنبات والحيوان والإنسان، ويندرج فيه الطب والكيمياء والنجوم.

والرياضي: الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحركة «الماكينية» وجر الأثقال.

وأما الإلهي فهو خمسة أقسام: معاني الموجودات، وأصول ومبادئ وهي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة، وإثبات واجب الوجود وصفاته، وإثبات الأرواح والمجرَّدات، وإثبات الوحي والرسالة، وقد بين ذلك أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا.

فأما المتأخرون ـ من حكماء الغرب ـ فقد قصروا الحكمة في الفلسفة على ما وراء الطبيعة، وهو ما يسمى عند اليونان بالإلهيات.

والمهم من الحكمة في نظر الدين أربعة فصول:

أحدها: معرفة الله حق معرفته، وهو علم الاعتقاد الحق، ويسمَّى عند اليونان العلم الإلهي أو ما وراء الطبيعة.

الثاني: ما يصدر عن العلم به كمال نفسية الإنسان، وهو علم الأخلاق.

الثالث: تهذيب العائلة، وهو المسمَّى عند اليونان علم تدبير المنزل.

الرابع: تقويم الأمة وإصلاح شؤونها، وهو المسمَّى علم السياسة المدنية، وهو مندرج في أحكام الإمامة والأحكام السلطانية. ودعوة الإسلام في أصوله وفروعه لا تخلو عن شعبة من هذه الحكمة.

وقد ذكر الله الحكمة في مواضع كثيرة من كتابه مراداً بها ما فيه صلاح النفوس، من

النبوءة والهدى والإرشاد. وقد كانت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال التي فيها إيقاظ للنفس ووصاية بالخير، وإخبار بتجارب السعادة والشقاوة، وكليات جامعة لجماع الآداب. وذكر الله تعالى ـ في كتابه ـ حكمة لقمان ووصاياه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: 12] الآيات. وقد كانت لشعراء العرب عناية بإبداع الحكمة في شعرهم وفي إرسال الأمثال، كما فعل زهير في الأبيات التي أولها: «رأيت المنايا خبط عشواء» والتي افتتحها بمَنْ ومَنْ في معلَّقته. وقد كانت بيد بعض الأحبار صحائف فيها آداب ومواعظ مثل شيء من جامعة سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وأمثاله، فكان العرب ينقلون منها أقوالًا.

وفي «صحيح البخاري» في باب الحياء من كتاب الأدب أن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «**الحياء لا يأتي إلا بخير**»، فقال بُشير بن كعب العدوي: مكتوب في الحكمة إن من الحياء وقاراً وإن من الحياء سكينة، فقال له عمران: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتحدثني عن صحيفتك».

والحكيم هو النابغ في هاته العلوم أو بعضها، فبحكمته يعتصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار مبلغ حكمته، وفي الغرض الذي تتعلق به حكمته.

وعلوم الحكمة هي مجموع ما أرشد إليه هدي الهداة من أهل الوحي الإلٰهي الذي هو أصل إصلاح عقول البشر، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان، ثم ألحق بها ما أنتجه ذكاء أهل العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدي الأول. وقد مهّد قدماء الحكماء طرائق من الحكمة فنبعت ينابيع الحكمة في عصور متقاربة كانت فيها مخلوطة بالأوهام والتخيلات والضلالات، بين الكلدانيين والمصريين والهنود والصين، ثم درسها حكماء اليونان فهذبوا وأبدعوا، وميّزوا علم الحكمة عن غيره، وتوَّخوا الحق ما استطاعوا فأزالوا أوهاماً عظيمة وأبقوا كثيراً. وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية، وفيثاغورس وهي رياضية عقلية. والأولى يونانية والثانية لإيطاليا اليونانية. وعنهما أخذ أفلاطون، واشتهر أصحابه بالإشراقيين، ثم أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسطاليس وهذّب طريقته ووسَّع العلوم، وسميِّت أتباعه بالمشَّائين، ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معوّلة على أصوله إلى يومنا هذا.

﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ وهو الذي شاء الله إيتاءه الحكمة، والخير الكثير منجر إليه من سداد الرأي والهدي الإلهي. ومن تفاريع قواعد الحكمة التي تعصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار التوغل في فهمها واستحضار مهمِّها، لأننا إذا تتبعنا ما يحل بالناس من المصائب نجد معظمها من جراء الجهالة والضلالة وأفن الرأي. وبعكس ذلك نجد ما يجتنيه الناس من المنافع والملائمات منجراً من المعارف

والعلم بالحقائق، ولو أننا علمنا الحقائق كلها لاجتنبنا كل ما نراه موقعاً في البؤس والشقاء.

وقرأ الجمهور ﴿وَمَن يُؤْتَ﴾ بفتح المثناة الفوقية بصيغة المبني للنائب، على أن ضمير يؤت نائب فاعل عائد على من الموصولة وهو رابط الصلة بالموصول. وقرأ يعقوب: ﴿وَمَن يُؤْتِ الْحِكْمَةَ﴾ ـ بكسر المثناة الفوقية ـ بصيغة البناء للفاعل. فيكون الضمير الذي في فعل يؤت عائداً إلى الله تعالى، وحينئذ فالعائد ضمير نصب محذوف والتقدير: ومن يؤته الله.

وقوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ تذييل للتنبيه على أن من شاء الله إيتاءَ الحكمة هو ذو اللب. وأن تذكر الحكمة واستصحاب إرشادها بمقدار استحضار اللب وقوته. واللب في الأصل خلاصة الشيء وقلبه، وأطلق هنا على عقل الإنسان لأنه أنفع شيء فيه.

[270] ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾.

تذييل للكلام السابق المسوق للأمر بالإنفاق وصفاته المقبولة والتحذير من المثبطات عنه ابتداء من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 267].

والمقصود من هذا التذييل التذكير بأن الله لا يخفى عليه شيء من النفقات وصفاتها، وأدمج النذر مع الإنفاق فكان الكلام جديراً بأن يكون تذييلًا.

والنذر التزام قربة أو صدقة بصيغة الإيجاب على النفس كقوله: عليَّ صدقة، وعليّ تجهيز غاز أو نحو ذلك، ويكون مطلقاً ومعلقاً على شيء. وقد عرفت العرب النذر من الجاهلية، فقد نذر عبد المطلب أنه إن رُزق عشرةَ أولاد ليذبحن عاشرهم قرباناً للكعبة، وكان ابنه العاشر هو عبدالله ثاني الذبيحين، وأكرِم بها مزية، ونذرت نُتيلة زوج عبد المطلب ـ لما افتقدت ابنها العباس وهو صغير ـ أنها إن وجدته لتكسُوَنّ الكعبة الديباج ففعلت. وهي أول من كسا الكعبة الديباج. وفي حديث البخاري أن عمر بن الخطاب قال: يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، فقال: «**أوف بنذرك**».

وفي الأمم السالفة كان النذر، وقد حكى الله عن امرأة عمران ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35]، والآية دلت على مشروعيته في الإسلام ورجاء ثوابه، لعطفه على ما هو من فعل الخير سواء كان النذر مطلقاً أو معلقاً، لأن الآية أطلقت،

ولأن قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ﴾ مراد به الوعد بالثواب. وفي الحديث الصحيح عن عمر وابنه عبدالله وأبي هريرة عن النبي ﷺ: «**أن النذر لا يقدِّم شيئاً ولا يؤخِّر، ولا يرد شيئاً ولا يأتي ابن آدم بشيء لم يكن قُدر له، ولكنه يُستخرج به من البخيل**». ومساقه الترغيب في النذر غير المعلق لا إبطال فائدة النذر. وقد مدح الله عباده فقال: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ﴾ [الإنسان: 7]، وفي «الموطأ» عن النبي ﷺ: «**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**».

و(من) في قوله: ﴿مِّن نَّفَقَةٍ﴾ و﴿مِّن نَّذۡرٍ﴾ بيان لما أنفقتم ونذرتم، ولما كان شأن البيان أن يفيد معنى زائداً على معنى المبيَّن، وكان معنى البيان هنا عين معنى المبيَّن، تعين أن يكون المقصود منه بيان المنفَق والمنذور بما في تنكير مجروري (مِنْ) من إرادة أنواع النفقات والمنذورات، فأكد بذلك العموم ما أفادته ما الشرطية من العموم من خير أو شر في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت، قال التفتازاني: «مثل هذا البيان يكون لتأكيد العموم ومنع الخصوص».

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ﴾ كناية عن الجزاء عليه، لأن علم الله بالكائنات لا يشك فيه السامعون، فأريد لازم معناه، وإنما كان لازماً له لأن القادر لا يصده عن الجزاء إلا عدم العلم بما يفعله المحسن أو المسيء.

[270] ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٍ ٢٧٠﴾.

هذا وعيد قوبل به الوعد الذي كني عنه بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ﴾، والمراد بالظالمين المشركون علناً والمنافقون، لأنهم إن منعوا الصدقات الواجبة فقد ظلموا مصارفها في حقهم في المال وظلموا أنفسهم بإلقائها في تبعات المنع، وإن منعوا صدقة التطوع فقد ظلموا أنفسهم بحرمانها من فضائل الصدقات وثوابها في الآخرة.

والأنصار جمع نصير، ونفي الأنصار كناية عن نفي النصر والغوث في الآخرة وهو ظاهر، وفي الدنيا لأنهم لما بخلوا بنصرهم الفقير بأموالهم فإن الله يُعدمهم النصير في المضائق، ويقسي عليهم قلوب عباده، ويلقي عليهم الكراهية من الناس.

[271] ﴿إِن تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَۖ وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ وَنُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمۡۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ٢٧١﴾.

استئناف بياني ناشئ عن قوله: ﴿وَمَآ أَنفَقۡتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوۡ نَذَرۡتُم مِّن نَّذۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ﴾ [البقرة: 270] إذ أشعرَ تعميم ﴿مِّن نَّفَقَةٍ﴾ بحال الصدقات الخفية فيتساءل السامع في نفسه هل إبداء الصدقات يُعد رياءً وقد سمع قبل ذلك قوله: ﴿كَٱلَّذِي يُنفِقُ

مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 264] ولأن قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥ﴾ قد كان قولًا فصلًا في اعتبار نيات المتصدقين وأحوال ما يظهرونه منها وما يخفونه من صدقاتهم. فهذا الاستئناف يدفع توهماً من شأنه تعطيل الصدقات والنفقات، وهو أن يمسك المرء عنها إذا لم يجد بُدًّا من ظهورها فيخشى أن يصيبه الرياء.

والتعريف في قوله: ﴿ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ تعريف الجنس، ومحمله على العموم فيشمل كل الصدقات فرضها ونفلها، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقات.

وجاء الشرط بـ(إنْ) في الصدقتين لأنها أصل أدوات الشرط، ولا مقتضى للعدول عن الأصل، إذ كلتا الصدقتين مُرضٍ لله تعالى، وتفضيل صدقة السر قد وفى به صريح قوله: ﴿فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾.

وقوله: ﴿فَنِعِمَّا﴾ أصله فنعمَ ما، فأدغم المِثلان وكُسرت عين نِعم لأجل التقاء الساكنين، وما في مثله نكرة تامة، أي: متوغلة في الإبهام لا يقصد وصفها بما يخصصها، فتمامها من حيث عدم إتباعها بوصف لا من حيث أنها واضحة المعنى، ولذلك تفسر بشيء. ولما كانت كذلك تعين أن تكون في موضع التمييز لضمير نِعم المرفوع المستتر، فالقصد منه التنبيه على القصد إلى عدم التمييز حتى إن المتكلم ـ إذا ميز ـ لا يميز إلا بمثل المميَّز.

وقوله: ﴿هِيَ﴾ مخصوص بالمدح، أي: الصدقات، وقد علم السامع أنها الصدقات المُبْدَاة، بقرينة فعل الشرط، فلذلك كان تفسير المعنى فنعما إبداؤها.

وقرأ ورش عن نافع وابن كثير وحفص ويعقوب فنِعِمَّا ـ بكسر العين وتشديد الميم من نِعم مع ميم ما ـ وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين. وقرأه قالون عن نافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم بكسر النون واختلاس حركة العين بين الكسر والسكون. وقرأه أبو جعفر بكسر النون وسكون العين مع بقاء تشديد الميم، ورويت هذه أيضاً عن قالون وأبي عمرو وأبي بكر.

وقوله: ﴿وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ تفضيل لصدقة السر لأن فيها إبقاء على ماء وجه الفقير، حيث لم يطلع عليه غير المعطي. وفي الحديث الصحيح، عد من السبعة الذين يظلهم الله بظله: «.... **ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما أنفقت يمينه**» «يعني من شدة القرب بين اليمين والشمال، لأن حساب الدراهم ومناولة الأشياء بتعاونهما، فلو كانت الشمال من ذوات العلم لما اطلعت على ما أنفقته اليمين».

وقد فضَّل الله في هذه الآية صدقة السر على صدقة العلانية على الإطلاق، فإن حُملت الصدقات على العموم ـ كما هو الظاهر ـ إجراءً للفظ الصدقات مجرى لفظ الإنفاق في الآي السابقة واللاحقة ـ كان إخفاء صدقة الفرض والنفل أفضل، وهو قول جمهور العلماء، وعن إلكيا الطبري أن هذا أحد قولي الشافعي. وعن المهدوي: كان الإخفاء أفضل فيهما في زمن رسول الله ﷺ، ثم ساءت ظنون الناس بالناس فاستحسن العلماء إظهار صدقة الفرض، قال ابن عطية: وهذا مخالف للآثار أن إخفاء الصدقة أفضل. فيكون عموم الصدقات في الآية مخصوصاً بصدقة التطوع، ومخصِّص العموم الإجماع، وحكى ابن العربي الإجماع عليه.

وإن أريد بالصدقات في الآية غير الزكاة كان المراد بها أخص من الإنفاق المذكور في الآي قبلها وبعدها، وكان تفضيل الإخفاء مختصاً بالصدقات المندوبة. وقال ابن عباس والحسن: إظهار الزكاة أفضل، وإخفاء صدقة التطوع أفضل من إظهارها وهو قول الشافعي.

وقوله: ﴿وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ﴾ توقف المفسرون في حكمة ذكره، مع العلم بأن الصدقة لا تكون إلا للفقراء، وأن الصدقة المُبْداة أيضاً تعطى للفقراء.

فقال العصام: «كأن نكتة ذكره هنا أن الإبداء لا ينفك عن إيتاء الفقراء، لأن الفقير يظهر فيه ويمتاز عن غيره إذ يعلمه الناس بحاله، بخلاف الإخفاء فاشترط معه إيتاؤها للفقير حثاً على الفحص عن حال من يعطيه الصدقة» «أي لأن الحريصين ـ من غير الفقراء ـ يستحيون أن يتعرضوا للصدقات الظاهرة ولا يصدهم شيء عن التعرض للصدقات الخفية».

وقال الخفاجي: «لم يذكر الفقراء مع المُبْداةِ لأنه أريد بها الزكاة ومصارفها الفقراء وغيرهم، وأما الصدقة المُخفاة فهي صدقة التطوع ومصارفها الفقراء فقط». وهو ضعيف لوجهين؛ أحدهما: أنه لا وجه لقصر الصدقة المبداة على الفريضة ولا قائل به بل الخلاف في أن تفضيل الإخفاء هل يعم الفريضة أو لا، الثاني: أن الصدقة المتطوع بها لا يمتنع صرفها لغير الفقراء كتجهيز الجيوش.

وقال الشيخ ابن عاشور جدي في تعليق له على حديث فضل إخفاء الصدقة من «صحيح مسلم»: «عطف إيتاء الفقراء على الإخفاء المجعول شرطاً للخيرية في الآية ـ مع العلم بأن الصدقة للفقراء ـ يؤذن بأن الخيرية لإخفاء حال الفقير وعدم إظهار اليد العليا عليه»، أي: فهو إيماء إلى العلة وأنها الإبقاء على ماء وجه الفقير، وهو القول الفصل لانتفاء شائبة الرياء.

وقوله: ﴿وَنُكَفِّرْ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ قرأه نافع والكسائي وأبو بكر وأبو جعفر

وخلف بنون العظمة، وبجزم الراء عطفاً على موضع جملة الجواب وهي جملة ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، فيكون التكفير معلقاً على الإخفاء. وقرأه ابن كثير وأبو عمرو بالنون أيضاً وبرفع الراء على أنه وعد على إعطاء الصدقات ظاهرة أو خفية وقرأه ابن عامر وحفص بالتحتية ـ على أن ضميره عائد إلى الله ـ وبالرفع.

[272] ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.

استئناف معترض به بين قوله: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: 271] وبين قوله: ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾ ومناسبته هنا أن الآيات المتقدمة يلوح من خلالها أصناف من الناس: منهم الذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ومنهم الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى، ومنهم الذين يتيمَّمون الخبيث منه ينفقون، ومنهم من يعدهم الشيطان الفقر ويأمرهم بالفحشاء. وكان وجود هذه الفرق مما يثقل على النبي ﷺ، فعقب الله ذلك بتسكين نفس رسوله والتهوين عليه بأن ليس عليه هداهم ولكن عليه البلاغ. فالهدى هنا بمعنى الإلجاء لحصول الهدي في قلوبهم، وأما الهدى بمعنى التبليغ والإرشاد فهو على النبي، ونظائر هذا في القرآن كثيرة. فالضمير راجع إلى جميع من بقي فيهم شيء من عدم الهدى وأشدهم المشركون والمنافقون، وقيل: الضمير راجع إلى ناس معروفين، روي أنه كان لأسماء ابنة أبي بكر أم كافرة وجدّ كافر فأرادت أسماء ـ عام عمرة القضية ـ أن تواسيهما بمال، وأنه أراد بعض الأنصار الصدقة على قرابتهم وأصهارهم في بني النضير وقريظة، فنهى النبي ﷺ المسلمين عن الصدقة على الكفار، إلجاء لأولئك الكفار على الدخول في الإسلام، فأنزل الله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ الآيات، أي: هدى الكفار إلى الإسلام، أي: فرخص للمسلمين الصدقة على أولئك الكفرة.

فالضمير عائد إلى معلوم للمخاطب. فيكون نزول الآية لذلك السبب ناشئاً عن نزول آيات الأمر بالإنفاق والصدقة، فتكون الآيات المتقدمة سبب السبب لنزول هذه الآية.

والمعنى أن ليس عليك أن تهديهم بأكثر من الدعوة والإرشاد، دون هداهم بالفعل أو الإلجاء، إذ لا هادي لمن يضلل الله، وليس مثل هذا بمُيسِّر للهدى.

والخطاب في ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ ظاهره أنه خطاب للرسول على الوجه الأول الذي ذكرناه في معاد ضمير هداهم. ويجوز أن يكون خطاباً لمن يسمع على الوجه الآتي

في الضمير إذا اعتبرنا ما ذكروه في سبب النزول، أي: ليس عليك أيها المتردد في إعطاء قريبك.

و(على) في قوله: ﴿عَلَيْكَ﴾ للاستعلاء المجازي، أي: طلب فعل على وجه الوجوب.

والمعنى ليس ذلك بواجب على الرسول، فلا يحزن على عدم حصول هداهم لأنه أدى واجب التبليغ، أو المعنى ليس ذلك بواجب عليكم أيها المعالجين لإسلامهم بالحرمان من الإنفاق حتى تسعوا إلى هداهم بطرق الإلجاء.

وتقديم الظرف وهو ﴿عَلَيْكَ﴾ على المسند إليه وهو ﴿هُدَىٰهُمْ﴾ إذا أجري على ما تقرر في علم المعاني من أن تقديم المسند الذي حقه التأخير يفيد قصر المسند إليه على المسند، وكان ذلك في الإثبات بيناً لا غبار عليه نحو: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: 6]، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286] فهو إذا وقع في سياق النفي غير بيّن، لأنه إذا كان التقديم في صورة الإثبات مفيداً للحصر اقتضى أنه إذا نُفي فقد نفي ذلك الانحصار، لأن الجملة المكيفة بالقصر في حالة الإثبات هي جملة مقيدة نسبتها بقيد الانحصار، أي: بقيد انحصار موضوعها في معنى محمولها. فإذا دخل عليها النفي كان مقتضياً نفي النسبة المقيدة، أي: نفي ذلك الانحصار، لأن شأن النفي إذا توجه إلى كلام مقيد أن ينصبَّ على ذلك القيد. لكن أئمة الفن حين ذكروا أمثلة تقديم المسند على المسند إليه سوّوا فيها بين الإثبات ـ كما ذكرنا ـ وبين النفي نحو: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: 47] فقد مثَّل به في «الكشاف» عند قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] فقال: «قصد تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا».

وقال السيد في شرحه هنالك: «عُدَّ قصراً للموصوف على الصفة أي الغول مقصور على عدم الحصول في خمور الجنة لا يتعداه إلى عدم الحصول فيما يقابلها، أو عدم الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الحصول في هذه الخمور».

وقد أحلتُ عند قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ على هذه الآية هنا، فبِنا أن نبين طريقة القصر بالتقديم في النفي، وهي أن القصر لما كان كيفية عارضة للتركيب ولم يكن قيداً لفظياً بحيث يتوجه النفي إليه كانت تلك الكيفية مستصحبة مع النفي، فنحو: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ يفيد قصر الغول على الانتفاء عن خمور الدنيا ولا يفيد قصر الغول على الكون في خمور الجنة. وإلى هذا أشار السيد في شرح «الكشاف» عند قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ إذ قال: «وبالجملة يجعل حرف النفي جزءاً أو حرفاً من حروف المسند أو المسند إليه»،

وعلى هذا بنى صاحب «الكشاف» فجعل وجه أن لم يقدم الظرف في قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ كما قدم الظرف في قوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ لأنه لو أوّل لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب، لا في القرآن، وليس ذلك بمراد.

فإذا تقرر هذا فقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ إذا أجري على هذا المنوال كان مفاده هداهم مقصور على انتفاء كونه عليك، فيلزم منه استفادة إبطال انتفاء كونه على غير المخاطب، أي: إبطال انتفاء كونه على الله، وكلا المفادين غير مراد إذ لا يعتقد الأول ولا الثاني. فالوجه: إما أن يكون التقديم هنا لمجرد الاهتمام كتقديم يوم الندى في قول الحريري:

ما فيه من عيب سوى أنه يوم الندى قِسْمَته ضيزى

بنفي كون هداهم حقاً على الرسول تهويناً للأمر عليه، فأما الدلالة على كون ذلك مفوضاً إلى الله تعالى فمن قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾، وإما أن يكون جرى على خلاف مقتضى الظاهر بتنزيل السامعين منزلة من يعتقد أن إيجاد الإيمان في الكفار يكون بتكوين الله وبالإلجاء من المخلوق، فقصر هداهم على عدم الكون في إلجاء المخلوقين إياهم لا على عدم الكون في أنه على الله، فيلزم من ذلك أنه على الله، أي: مفوض إليه.

وقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ جيء فيه بحرف الاستدراك لما في الكلام المنفي من توهم إمكان هديهم بالحرص أو بالإلجاء، فمصبُّ الاستدراك هو الصلة، أعني ﴿مَن يَشَاءُ﴾، أي: فلا فائدة في إلجاء من لم يشأ الله هديه. والتقدير: ولكن هداهم بيد الله، وهو يهدي من يشاء، فإذا شاء الله أن يهديهم هداهم.

[272] ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (272)﴾.

عطف على جملة: ﴿إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 271] وموقعها زيادة بيان فضل الصدقات كلها، وأنها لما كانت منفعتها لنفس المتصدق فليختر لنفسه ما هو خير، وعليه أن يكثر منها بنبذ كل ما يدعو لترك بعضها.

وقوله: ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ جملة حالية، وهو خبر مستعمل في معنى الأمر، أي: إنما تكون منفعة الصدقات لأنفسكم إن كنتم ما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله لا للرياء ولا لمراعاة حال مسلم وكافر، وهذا المعنى صالح لكلا المعنيين المحتملَين في الآية التي قبلها. ويجوز كونها معطوفة عليها إذا كان الخبر بمعنى النهي،

أي لا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله. وهذ الكلام خبر مستعمل في الطلب لقصد التحقيق والتأكيد، ولذلك خولف فيه أسلوب ما حفّ به من جملة: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾ ـ وجملة ـ ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾.

وقوله: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ عطف على التي قبلها لبيان أن جزاء النفقات بمقدارها وأن من نقص له من الأجر فهو الساعي في نقصه. وكرر فعل تنفقون ثلاث مرات في الآية لمزيد الاهتمام بمدلوله وجيء به مرتين بصيغة الشرط عند قصد بيان الملازمة بين الإنفاق والثواب، وجيء به مرة في صيغة النفي والاستثناء لأنه قصد الخبر بمعنى الإنشاء، أي: النهي عن أن ينفقوا إلا لابتغاء وجه الله.

وتقديم ﴿وَأَنتُمْ﴾ على الخبر الفعلي لمجرد التقوى وزيادة التنبيه على أنهم لا يُظلمون، وإنما يظلمون أنفسهم.

وإنما جعلت هاته الأحكام جملًا مستقلًّا بعضها عن بعض ولم تُجعل جملة واحدة مقيدة فائدتها بقيود جميع الجمل، وأعيد لفظ الإنفاق في جميعها بصيغ مختلفة تكريراً للاهتمام بشأنه، لتكون كل جملة مستقلة بمعناها قصيرة الألفاظ كثيرة المعاني فتجري مجرى الأمثال، وتتناقلها الأجيال.

وقد أُخذ من الآيات الأخيرة ـ على أحد التفسيرين ـ جواز الصدقة على الكفار، والمراد بالكفار الذين يختلطون بالمسلمين غير مؤذنين لهم وهم أهل العهد وأهل الذمة والجيران. واتفق فقهاء الإسلام على جواز إعطاء صدقة التطوع للكافرين، وحكمة ذلك أن الصدقة من إغاثة الملهوف والكافر من عباد الله، ونحن قد أُمرنا بالإحسان إلى الحيوان، ففي الحديث الصحيح: قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجراً؟ فقال: «**في كل ذي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ**».

واتفق الفقهاء على أن الصدقة المفروضة ـ أعني الزكاة ـ لا تعطى للكفار، وحكمة ذلك أنها إنما فُرضت لإقامة أود المسلمين ومواساتهم، فهي مال الجامعة الإسلامية يؤخذ بمقادير معينة، ففيه غنى للمسلمين، بخلاف ما يعطيه المرء عن طيب نفس لأجل الرأفة والشفقة. واختلفوا في صدقة الفطر، فالجمهور ألحقوها بالصدقات المفروضة، وأبو حنيفة ألحقها بصدقة التطوع فأجاز إعطاءَها إلى الكفار، ولو قيل ذلك في غير زكاة الفطر، كان أشبه، فإن العيد عيد المسلمين، ولعله رآها صدقة شكر على القدرة على الصيام، فكان المنظور فيها حال المتصدق لا حال المتصدَّق عليه، وقول الجمهور أصح لأن مشروعيتها لكفاية فقراء المسلمين عن المسألة في يوم عيدهم، وليكونوا في ذلك اليوم أوسع حالًا منهم في سائر المدة، وهذا القدر لا تظهر حكمته في فقراء الكافرين.

[273] ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾.

﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ متعلق بتنفقون الأخير، وتعلُّقه به يؤذن بتعلُّق معناه بنظائره المقدمة، فما من نفقة ذكرت آنفاً إلا وهي للفقراء لأن الجُمل قد عضد بعضها بعضاً.

و﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾ أي: حُبسوا وأرصدوا. ويحتمل أن المراد بسبيل الله هنا الجهاد، فإن كان نزولها في قوم جُرحوا في سبيل الله فصاروا زَمْنَى فـ(في) للسببية، والضرب في الأرض المشي للجهاد بقرينة قوله: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، والمعنى أنهم أحقاء بأن ينفق عليهم لعجزهم الحاصل بالجهاد، وإن كانوا قوماً بصدد القتال يحتاجون للمعونة، فـ(في) للظرفية المجازية، وإن كان المراد بهم أهل الصُّفَّة[1]، وهم فقراء المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم وأموالهم بمكة وجاؤوا دار الهجرة لا يستطيعون الزراعة ولا تجارة، فمعنى أحصروا في سبيل الله عيقوا عن أعمالهم لأجل سبيل الله وهو الهجرة، فـ(في) للتعليل. وقد قيل: إن أهل الصفة كانوا يخرجون في كل سرية يبعثها رسول الله ﷺ، وعليه فسبيل الله هو الجهاد. ومعنى ﴿أُحْصِرُوا﴾ على هذا الوجه: أُرصدوا. و«في» باقية على التعليل.

والظاهر من قوله: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ أنهم عاجزون عن التجارة لقلة ذات اليد، والضرب في الأرض كناية عن التجر لأن شأن التاجر أن يسافر ليبتاع ويبيع فهو يضرب الأرض برجليه أو دابته.

---

(1) الصُّفَّة ـ بضم الصاد وتشديد الفاء ـ: بهو واسع طويل السمك، وهو موضع بناه النبي ﷺ في المسجد النبوي في المدينة كالرواق ليأوي إليه فقراء المهاجرين الذين خرجوا من أموالهم بمكة وكانوا أربعمائة في عددهم وكانوا يقلون ويكثرون، منهم أبو ذر جندب الغفاري، ومنهم أبو هريرة، ومنهم جعيل بن سراقة الضمري، ولم أقف على غيرهم. وذكر المرتضى في شرح «القاموس» أنه جمع من أسمائهم اثنين وتسعين، وعن أبي ذر: «كنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله فيأمر كل رجل فينصرف برجل ويبقى من بقي مع رسول الله عشرة أو أقل يؤتى رسول الله بعشائه فنتعشى معه فإذا فرغنا قال لنا: «**ناموا في المسجد**»، كان هذا في صدر أيام الهجرة ثم فتح الله على المسلمين فاستغنوا وخرجوا ودامت الصفَّة حياة النبي ﷺ». فقد عد أبو هريرة من أصحابها وهو أسلم عام خيبر.

وجملة ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا﴾ يجوز أن تكون حالًا، وأن تكون بياناً لجملة ﴿أُحْصِرُوا﴾.

وقوله: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ﴾ حال من الفقراء، أي: الجاهل بحالهم من الفقر يظنهم أغنياء، ومن للابتداء لأن التعفف مبدأ هذا الحسبان.

والتعفف تكلف العفاف وهو النزاهة عما [لا] يليق. وفي «البخاري»: باب الاستعفاف عن المسألة، أخرج فيه حديث أبي سعيد: أن الأنصار سألوا رسول الله ﷺ فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم حتى نفِدَ ما عنده فقال: «**ما يكون عندي من خير فلن أدَّخره عنكم، ومن يستعفف يُعفه الله، ومن يستغني يغنه الله، ومن يتصبّر يصبِّره الله**».

وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وخلِف ويعقوب (يحسبهم) بكسر السين، وقرأه الباقون بفتح السين، وهما لغتان.

ومعنى ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ أي بعلامة الحاجة والخطاب لغير معيَّن ليعم كل مخاطب، وليس للرسول لأنه أعلم بحالهم. والمخاطب بتعرفهم هو الذي تصدى لتطلع أحوال الفقراء، فهو المقابل للجاهل في قوله: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ﴾.

والجملة بيان لجملة ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ﴾ كأنه قيل: فبماذا تصل إليهم صدقات المسلمين إذا كان فقرهم خفياً، وكيف يُطَّلع عليهم؟ فأحيل ذلك على مظنة المتأمل كقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿75﴾﴾ [الحجر: 75]

والسِّيما العلامة، مشتقة من سام الذي هو مقلوب وَسَم، فأصله وِسْمَى فوزنها عِفْلى، وهي في الصورة فِعْلى، يدل لذلك قولهم سِمَة، فإن أصلها وسْمة. ويقولون سيمى بالقصر وسيماء بالمد وسيمياء بزيادة الياء بعد الميم وبالمد، ويقولون: سَوّم إذا جعل سمة. وكأنهم إنما قلبوا حروف الكلمة لقصد التوصل إلى التخفيف بهذه الأوزان، لأن قلب عين الكلمة متأت بخلاف قلب فائها. ولم يسمع من كلامهم فعل مجرد من سوّم المقلوب، وإنما سمع منه فعل مضاعف في قولهم سوّم فرسه.

وقوله: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ بيان لقوله: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ﴾ بياناً ثانياً، لكيفية حُسبانهم أغنياء في أنهم لا يسألون الناس. وكان مقتضى الظاهر تقديمه على الذي قبله إلا أنه أخر للاهتمام بما سبقه من الحث على توسم احتياجهم بأنهم مُحْصرون لا يستطيعون ضرباً في الأرض، لأنه المقصود من سياق الكلام.

فأنت ترى كيف لم يغادر القرآن شيئاً من الحث على إبلاغ الصدقات إلى أيدي الفقراء إلا وقد جاء به، وأظهر به مزيد الاعتناء.

والإلحاف الإلحاح في المسألة. ونُصب على أنه مفعول مطلق مبين للنوع، ويجوز أن يكون حالًا من ضمير يسألون بتأويل مُلحفين. وأياً ما كان فقد نفي عنهم السؤال المقيد بالإلحاف أو المقيدون فيه بأنهم ملحفون ـ وذلك لا يفيد صدور نفي المسألة منهم ـ مع أن قوله: ﴿يَحْسِبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ يدل على أنهم لا يسألون أصلًا، وقد تأوله الزجاج والزمخشري بأن المقصود نفيُ السؤال ونفي الإلحاف معاً كقول امرئ القيس:

علـــى لاحِـــبٍ لا يُـــهـــتَـــدَى بـــمـــنـــارِه

يريد نفي المنار والاهتداء، وقرينة هذا المقصود أنهم وصفوا بأنهم يُحسبون أغنياء من التعفف، ونظيره قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: 18] أي لا شفيع أصلًا، ثم حيث لا شفيع فلا إطاعة، فأنتج لا شفيع يطاع، فهو مبالغة في نفي الشفيع لأنه كنفيه بنفي لازمه وجعلوه نوعاً من أنواع الكناية، وقال التفتازاني: «إنما تحسن هذه الطريقة إذا كان القيد الواقع بعد النفي بمنزلة اللازم للنفي، لأن شأن اللاحب أن يكون له منار، وشأن الشفيع أن يطاع، فيكون نفي اللازم نفياً للملزوم بطريق برهاني، وليس الإلحاف بالنسبة إلى السؤال كذلك، بل لا يبعد أن يكون ضدُّ الإلحاف ـ وهو الرفق والتلطف ـ أشبه باللازم»، (أي أن يكون المنفي مطرد اللزوم للمنفي عنه).

وجوَّز صاحب «الكشاف» أن يكون المعنى أنهم إن سألوا سألوا بتلطف خفيف دون إلحاف، أي: إن شأنهم أن يتعففوا، فإذا سألوا سألوا بغير إلحاف، وهو بعيد لأن فصل الجملة عن التي قبلها دليل على أنها كالبيان لها، والأظهر الوجه الأول ـ الذي جُعل في «الكشاف» ثانياً ـ. وأجاب الفخر بأنه تعالى وصفهم بالتعفف فأغنى عن ذكر أنهم لا يسألون، وتعين أن قوله: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ تعريض بالمُلحفين في السؤال، أي: زيادة فائدة في عدم السؤال.

[273] ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾﴾.

أعيد التحريض على الإنفاق فذكره مرة رابعة، وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ كناية عن الجزاء عليه لأن العلم يكنى به عن أثره كثيراً، فلما كان الإنفاق مرغباً فيه من الله، وكان علم الله بذلك معروفاً للمسلمين، تعين أن يكون الإخبار بأنه عليم به أنه عليم بامتثال المنفق، أي: فهو لا يضيع أجره إذ لا يمنعه منه مانع بعد كونه عليماً به، لأنه قدير عليه. وقد حصل بمجموع هذه المرات الأربع من التحريض ما أفاد شدة فضل الإنفاق بأنه نفع للمنفق، وصلة بينه وبين ربه، ونوال الجزاء من الله، وأنه ثابت له في علم الله.

[274] ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿274﴾﴾

جملة مستأنفة تفيد تعميم أحوال فضائل الإنفاق بعد أن خصص الكلام بالإنفاق للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله، فاسم الموصول مبتدأ وجملة ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ خبر المبتدأ.

وأدخل الفاء في خبر الموصول للتنبيه على تسبب استحقاق الأجر على الإنفاق، لأن المبتدأ لما كان مشتملًا على صلة مقصود منها التعميم، والتعليل، والإيماء إلى علة بناء الخبر على المبتدأ ـ وهي ينفقون ـ صح إدخال الفاء في خبره كما تدخل في جواب الشرط، لأن أصل الفاء الدلالة على التسبب وما أدخلت في جواب الشرط إلا لذلك. والسر: الخفاء. والعلانية: الجهر والظهور. وذكر عند ربهم لتعظيم شأن الأجر.

وقوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ مقابل قوله: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: 270] إذ هو تهديد لمانعي الصدقات بإسلام الناس إياهم عند حلول المصائب بهم، وهذا بشارة للمنفقين بطيب العيش في الدنيا فلا يخافون اعتداء المعتدين لأن الله أكسبهم محبة الناس إياهم، ولا تحل بهم المصائب المحزنة إلا ما لا يسلم منه أحد مما هو معتاد في إبَّانه.

أما انتفاء الخوف والحزن عنهم في الآخرة فقد عُلم من قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾.

ورُفع خوف في نفي الجنس إذ لا يتوهم نفي الفرد لأن الخوف من المعاني التي هي أجناس محضة لا أفراد لها كما تقدم في قوله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة: 254]، ومنه ما في حديث أم زرع: «لا حرٌّ ولا قرٌّ، ولا مخافة ولا سآمة».

[275] ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿275﴾﴾.

نَظَم القرآن أهم أصول حفظ مال الأمة في سلك هاته الآيات، فبعد أن ابتدأ بأعظم تلك الأصول وهو تأسيس مال للأمة به قوام أمرها، يؤخذ من أهل الأموال أخذاً عَدْلًا مما كان فضلًا عن الغنى ففرضه على الناس، يؤخذ من أغنيائهم فيرد على

فقرائهم، سواء في ذلك ما كان مفروضاً وهو الزكاة أو تطوعاً وهو الصدقة، فأطنب في الحث عليه، والترغيب في ثوابه، والتحذير من إمساكه، ما كان فيه موعظة لمن اتعظ، عطف الكلام إلى إبطال وسيلة كانت من أسباب ابتزاز الأغنياء أموال المحتاجين إليهم، وهي المعاملة بالربا الذي لقبه النبي ﷺ ربا الجاهلية، وهو أن يعطي المَدين مالًا لدائنه زائداً على قدر الدَّين لأجل الانتظار، فإذا حل الأجل ولم يدفع زاد في الدَّين، يقولون: إما أن تقضي وإما أن تُرْبي. وقد كان ذلك شائعاً في الجاهلية كذا قال الفقهاء. والظاهر أنهم كانوا يأخذون الربا على المدين من وقت إسلافه وكلما طلب النظرة أعطى رباً آخر، وربما تسامح بعضهم في ذلك. وكان العباس بن عبد المطلب مشتهراً بالمراباة في الجاهلية، وجاء في خطبة حجة الوداع: «**ألا وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي عباس بن عبد المطلب**».

وجملة ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ استئناف، وجيء بالموصول للدلالة على علة بناء الخبر وهو قوله: ﴿لَا يَقُومُونَ﴾ إلى آخره.

والأكل في الحقيقة ابتلاع الطعام، ثم أطلق على الانتفاع بالشيء وأخذه بحرص، وأصله تمثيل، ثم صار حقيقة عرفية فقالوا: أكل مال الناس ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: 10] ـ ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم﴾ [البقرة: 188]، ولا يختص بأخذ الباطل ففي القرآن: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: 4].

والربا: اسم على وزن فِعَل بكسر الفاء وفتح العين، لعلهم خففوه من الرباء ـ بالمد ـ فصيَّروه اسم مصدر، لفعل رَبا الشيء يربو رَبْواً ـ بسكون الباء على القياس كما في «الصحاح» وبضم الراء والباء كعُلُو ـ ورِبَاء بكسر الراء وبالمد مثل الرِّماء إذا زاد، قال تعالى: ﴿فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: 39]، وقال: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: 5] ـ ولكونه من ذوات الواو ثُنِّيَ إلى رِبَوان. وكتب بالألف، وكتبه بعض الكوفيين بالياء نظراً لجواز الإمالة فيه لمكان كسرة الراء[1] ثم ثنوه بالياء لأجل الكسرة أيضاً ـ قال الزجاج: «ما رأيت خطأ أشنع من هذا، ألا يكفيَهم الخطأ في الخط حتى أخطؤوا في التثنية، كيف وهم يقرأون: ﴿وَمَا ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ﴾ ـ بفتحة على الواو ـ ﴿فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: 39] يشير إلى قراءة عاصم والأعمش، وهما كوفيان، وبقراءتهما يقرأ أهل الكوفة».

---

(1) من العرب من جعل الراء المكسورة في الكلمة ذات الألف المنقلبة عن واو تجوز إمالتها سواء تقدمت الراء نحو: ربا، أم تأخرت نحو: دار.

وكُتب الربا في المصحف حيثما وقع بواو بعدها ألف، والشأن أن يكتب ألفاً، فقال صاحب «الكشاف»: كتبت كذلك على لغة من يفخم، أي: ينحو بالألف منحى الواو والتفخيم عكس الإمالة، وهذا بعيد، إذ ليس التفخيم لغة قريش حتى يكتب بها المصحف. وقال المبرد: كتب كذلك للفرق بين الربا والزنا، وهو أبعد لأن سياق الكلام لا يترك اشتباهاً بينهما من جهة المعنى إلا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: 32]. وقال الفراء: إن العرب تعلموا الخط من أهل الحيرة وهم نبط يقولون في الربا: رِبَوْ ـ بواو ساكنة ـ فكتبت كذلك، وهذا أبعد من الجميع.

والذي عندي أن الصحابة كتبوه بالواو ليشيروا إلى أصله كما كتبوا الألفات المنقلبة عن الياء في أواسط الكلمات بياءات عليها ألفات، وكأنهم أرادوا في ابتداء الأمر أن يجعلوا الرسم مشيراً إلى أصول الكلمات ثم استعجلوا فلم يطّرد في رسمهم، ولذلك كتبوا الزكاة بالواو، وكتبوا الصلاة بالواو تنبيهاً على أن أصلها هو الركوع من تحريك الصَّلْوَيْن لا من الاصطلاء. وقال صاحب «الكشاف»: وكتبوا بعدها ألفاً تشبيهاً بواو الجمع. وعندي أن هذا لا معنى للتعليل به، بل إنما كتبوا الألف بعدها عوضاً عن أن يضعوا الألف فوق الواو، كما وضعوا المنقلب عن ياء ألفاً فوق الياء لئلا يقرأها الناس الربُو.

وأريد بالذين يأكلون الربا هنا من كان على دين الجاهلية، لأن هذا الوعيد والتشنيع لا يناسب إلا التوجه إليهم، لأن ذلك من جملة أحوال كفرهم وهم لا يرعوون عنها ما داموا على كفرهم. أما المسلمون فسبق لهم تشريع بتحريم الربا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ في سورة آل عمران [130]، وهم لا يقولون إنما البيع مثل الربا، فجعل الله هذا الوعيد من جملة أصناف العذاب خاصاً للكافرين لأجل ما تفرع عن كفرهم من وضع الربا.

وتقدم ذلك كله إنكار القرآن على أهل الجاهلية إعطاءهم الربا، وهو من أول ما نعاه القرآن عليهم في مكة، فقد جاء في سورة الروم: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴿39﴾﴾ [الروم: 39]، وهو خطاب للمشركين لأن السورة مكية، ولأن بعد الآية قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ﴾.

ومن عادات القرآن أن يذكر أحوال الكفار إغلاظاً عليهم، وتعريضاً بتخويف المسلمين، ليكرِّه إياهم لأحوال أهل الكفر. وقد قال ابن عباس: كل ما جاء في القرآن من ذم أحوال الكفار فمراد منه أيضاً تحذير المسلمين من مثله في الإسلام، ولذلك

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 275]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: 276].

ثم عطف إلى خطاب المسلمين فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: 278] الآيات، ولعل بعض المسلمين لم ينكفَّ عن تعاطي الربا، أو لعل بعضهم فتن بقول الكفار: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فكانت آية سورة آل عمران مبدأ التحريم، وكانت هذه الآية إغلاق باب المعذرة في أكل الربا وبياناً لكيفية تدارك ما سلف منه.

والربا يقع على وجهين؛ أحدهما: السلف بزيادة على ما يعطيه المُسلف، والثاني: السلف بدون زيادة إلى أجل، يعني فإذا لم يوف المستسلِف أداء الدين عند الأجل كان عليه أن يزيد فيه زيادة يتفقان عليها عند حلول كل أجل.

وقوله: ﴿لَا يَقُومُونَ﴾ حقيقة القيام النهوض والاستقلال، ويطلق مجازاً على تحسن الحال، وعلى القوة، من ذلك: قامت السوق، وقامت الحرب. فإن كان القيام المنفي هنا القيام الحقيقي فالمعنى: لا يقومون ـ يوم يقوم الناس لرب العالمين ـ إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان، أي: إلا قياماً كقيام الذي يتخبطه الشيطان، وإن كان القيام المجازي فالمعنى إما على أن حرصهم ونشاطهم في معاملات الربا كقيام المجنون تشنيعاً لجشعهم، قاله ابن عطية، ويجوز على هذا أن يكون المعنى تشبيه ما يعجب الناس من استقامة حالهم، ووفرة مالهم، وقوة تجارتهم، بما يظهر من حال الذي يتخبطه الشيطان حتى تخاله قوياً سريع الحركة، مع أنه لا يملك لنفسه شيئاً. فالآية على المعنى الحقيقي وعيد لهم بابتداء تعذيبهم من وقت القيام للحساب إلى أن يدخلوا النار، وهذا هو الظاهر وهو المناسب لقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وهي على المعنى المجازي تشنيع، أو توعُّد بسوء الحال في الدنيا ولُقِيِّ المتاعب ومرارة الحياة تحت صورة يخالها الرائي مستقيمة.

والتخبط مطاوع خَبَطه إذا ضربه ضرباً شديداً فاضطرب له، أي: تحرَّك تحركاً شديداً، ولما كان من لازم هذا التحرك عدم الاتساق، أطلق التخبط على اضطراب الإنسان من غير اتساق. ثم إنهم يعمدون إلى فعل المطاوعة فيجعلونه متعدياً إلى مفعول إذا أرادوا الاختصار، فعوضاً عن أن يقولوا: خبطه فتخبط، يقولون: تخبطه كما قالوا: اضطره إلى كذا. فتخبُّط الشيطان المرء جعله إياه متخبطاً، أي: متحركاً على غير اتساق.

والذي يتخبطه الشيطان هو المجنون الذي أصابه الصرع، فيضطرب به اضطرابات، ويسقط على الأرض إذا أراد القيام، فلما شبهت الهيئة بالهيئة جيء في لفظ الهيئة المشبه بها بالألفاظ الموضوعة للدلالة عليها في كلامهم، وإلا لما فُهمت الهيئة المشبه بها، وقد

عُرف ذلك عندهم. قال الأعشى يصف ناقته بالنشاط وسرعة السير، بعد أن سارت ليلًا كاملًا:

وتصبح عن غِبِّ السُّرَى وكأنها ... ألمَّ بها من طائف الجنِّ أَوْلَقُ(1)

والمس في الأصل هو اللمس باليد كقولها(2): «المسُّ مس أرنب»، وهو إذا أطلق معرفاً بدون عهد مسٍّ معروف دل عندهم على مس الجن، فيقولون: رجل ممسوس، أي مجنون، وإنما احتيج إلى زيادة قوله: ﴿مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ ليظهر المراد من تخبط الشيطان فلا يظن أنه تخبط مجازي بمعنى الوسوسة. و﴿مِنَ﴾ ابتدائية متعلقة بيتخبطه لا محالة.

وهذا عند المعتزلة جار على ما عهده العربي مثل قوله: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾، وقول امرئ القيس:

ومسنونةٌ زُرقٌ كأنياب أغوال

إلا أن هذا أثره مشاهد وعلَّته متخيَّلة، والآخران متخيلان لأنهم ينكرون تأثير الشياطين بغير الوسوسة. وعندنا هو أيضاً مبني على تخييلهم، والصرع إنما يكون من علل تعتري الجسم مثل فيضان المِرَّة عند الأطباء المتقدمين وتشنج المجموع العصبي عند المتأخرين، إلا أنه يجوز عندنا أن تكون هاته العلل كلها تنشأ في الأصل من توجهات شيطانية، فإن عوالم المجردات ـ كالأرواح ـ لم تنكشف أسرارها لنا حتى الآن، ولعل لها ارتباطات شعاعية هي مصادر الكون والفساد.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ الإشارة إلى ﴿كَمَا يَقُومُ﴾ لأن ما مصدرية، والباء سببية.

والمحكي عنهم بقوله: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾، إن كان قولًا لسانياً فالمراد به قول بعضهم أو قول دعاتهم وهم المنافقون بالمدينة، ظنوا بسوء فهمهم أن تحريم الربا اضطراب في حين تحليل البيع، لقصد أن يفتنوا المسلمين في صحة أحكام شريعتهم، إذ يتعذر أن يكون كل من أكل الربا قال هذا الكلام، وإن كان قولًا حالياً بحيث يقوله كل

---

(1) يريد أنها بعد أن تسري الليل تصبح نشيطة لشدة قوتها بحيث لا يقل نشاطها. والغب بكسر الغين بمعنى عقب. وطائف الجن: ما يحيط بالإنسان من الصرع والاضطراب، قال تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟﴾ [الأعراف: 201]. والأولق: اسم مس الجن، والفعل منه أُولق بالبناء للمجهول.

(2) في حديث أم زرع من «صحيح البخاري».

من يأكل الربا لو سأله سائل عن وجه تعاطيه الربا، فهو استعارة. ويجوز أن يكون ﴿قَالُوٓاْ﴾ مجازاً لأن اعتقادهم مساواة البيع للربا يستلزم أن يقوله قائل، فأطلق القول وأريد لازمه، وهو الاعتقاد به

وقولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ قصر إضافي للرد على من زعم تخالف حكمهما فحرم الربا وأحل البيع، ولما صرح فيه بلفظ مثل ساغ أن يقال البيع مثل الربا كما يسوغ أن يقال الربا مثل البيع، ولا يقال: إن الظاهر أن يقولوا إنما الربا مثل البيع لأنه هو الذي قصد إلحاقه به، كما في سؤال الكشاف وبنى عليه جعل الكلام من قبيل المبالغة، لأنا نقول: ليسوا هم بصدد إلحاق الفروع بالأصول على طريقة القياس، بل هم كانوا يتعاطون الربا والبيع، فهما في الخطور بأذهانهم سواء، غير أنهم لما سمعوا بتحريم الربا وبقاء البيع على الإباحة سبق البيع حينئذ إلى أذهانهم فأحضروه ليثبتوا به إباحة الربا، أو أنهم جعلوا البيع هو الأصل تعريضاً بالإسلام في تحريمه الربا على الطريقة المسمَّاة في الأصول بقياس العكس[1]، لأن قياس العكس إنما يلتجأ إليه عند كفاح المناظرة، لا في وقت استنباط المجتهد في خاصة نفسه.

وأرادوا بالبيع هنا بيع التجارة لا بيع المحتاج سلعته برأس ماله.

وقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ من كلام الله تعالى جواب لهم وللمسلمين، فهو إعراض عن مجادلتهم إذ لا جدوى فيها لأنهم قالوا ذلك كفراً ونفاقاً فليسوا ممن تشملهم أحكام الإسلام. وهو إقناع للمسلمين بأن ما قاله الكفار هو شبهة محضة وأن الله العليم قد حرم هذا وأباح ذاك، وما ذلك إلا لحكمة وفروق معتبرة لو تدبرها أهل التدبر لأدركوا الفرق بين البيع والربا، وليس في هذا الجواب كشف للشبهة فهو مما وكله الله تعالى لمعرفة أهل العلم من المؤمنين، مع أن ذكر تحريم الربا عقب التحريض على الصدقات يومئ إلى كشف الشبهة.

واعلم أن مبنى شبهة القائلين ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ أن التجارة فيها زيادة على ثمن المبيعات لقصد انتفاع التاجر في مقابلة جلب السلع وإرصادها للطالبين في البيع الناض، ثم لأجل انتظار الثمن في البيع المؤجل، فكذلك إذا أسلف عشرة دراهم مثلًا

---

(1) هو الاستدلال بحكم الفرع على حكم الأصل لقصد إبطال مذهب المستدل عليه، ويقابله قياس الطرد وهو الاستدلال بحكم الأصل على حكم الفرع لإثبات حكم الفرع في نفس الأمر. مثال الأول أن تقول: النبيذ مثل الخمر في الإسكار، فلو كان النبيذ حلالًا لكانت الخمر حلالًا وهو باطل. ومثال الثاني أن تقول: النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر.

على أنه يرجعها له أحد عشر درهماً، فهو قد أعطاه هذا الدرهم الزائد لأجل إعداد ماله لمن يستسلفه، لأن المقرض تصدى لإقراضه وأعد ماله لأجله، ثم لأجل انتظار ذلك بعد محل أجله.

وكشف هاته الشبهة قد تصدَّى له القفال فقال: «من باع ثوباً يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلًا بعشرين، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صارت العشرون عوضاً للثوب في المالية فلم يأخذ البائع من المشتري شيئاً بدون عوض، أما إذا أقرضه عشرة بعشرين فقد أخذ المقرض العشرة الزائدة من غير عوض. ولا يقال إن الزائد عوض الإمهال لأن الإمهال ليس مالًا أو شيئاً يشار إليه حتى يجعله عوضاً عن العشرة الزائدة». ومرجع هذه التفرقة إلى أنها مجرد اصطلاح اعتباري فهي تفرقة قاصرة.

وأشار الفخر في أثناء تقرير حكمة تحريم الربا إلى تفرقة أخرى زادها البيضاوي تحريراً، حاصلها أن الذي يبيع الشيء المساوي عشرة بأحد عشر يكون قد مكن المشتري من الانتفاع بالمبيع إما بذاته وإما بالتجارة به، فذلك الزائد لأجل تلك المنفعة وهي مسيس الحاجة أو توقع الرواج والربح، وأما الذي دفع درهماً لأجل السلف فإنه لم يحصِّل منفعة أكثر من مقدار المال الذي أخذه، ولا يقال: إنه يستطيع أن يتجر به فيربح لأن هذه منفعة موهومة غير محققة الحصول، مع أن أخذ الزائد أمر محقق على كل تقدير.

وهذه التفرقة أقرب من تفرقة القفال، لكنها يرد عليها أن انتفاع المقترض بالمال فيه سد حاجته فهو كانتفاع المشتري بالسلعة، وأما تصديه للمتاجرة بمال القرض أو بالسلعة المشتراة فأمر نادر فيها.

فالوجه عندي في التفرقة بين البيع والربا أن مرجعها إلى التعليل بالمظنة مراعاة للفرق بين حالي المقترض والمشتري، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقترض للإنفاق على نفسه وأهله لأنهم كانوا يعدون التداين همًّا وكرباً، وقد استعاذ منه النبي ﷺ، وحال التاجر حال التفضل. وكذلك اختلاف حالي المُسلف والبائع، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقاً، لأن المتسلف مظنة الحاجة، ألا تراه ليس بيده مال، وحال بائع السلعة تجارة حال من تجشم مشقة لجلب ما يحتاجه المتفضلون وإعداده لهم عند دعاء حاجتهم إليه مع بذلهم له ما بيدهم من المال، فالتجارة معاملة بين غنيَّين: ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وآخذ ما يحتاج إليه، فالمتسلف مظنة الفقر، والمشتري مظنة الغنى، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير وأحل البيع لأنه إعانة لطالب الحاجات. فتبين أن الإقراض من نوع المواساة والمعروف، وأنها مؤكدة

التعين على المواسي وجوباً أو ندبًا، وأياً ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجراً على عمل المعروف. فأما الذي يستقرض مالًا ليتجر به أو ليوسع تجارته فليس مظنة الحاجة فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال فإذا قرضه فقد تطوع بمعروف. وكفى بهذا تفرقة بين الحالين.

وقد ذكر الفخر لحكمة تحريم الربا أسباباً أربعة:

أولها: أن فيه أخذ مال الغير بغير عوض، وأورد عليه ما تقدم في الفرق بينه وبين البيع، وهو فرق غير وجيه.

الثاني: أن في تعاطي الربا ما يمنع الناس من اقتحام مشاق الاشتغال في الاكتساب، لأنه إذا تعوَّد صاحب المال أخذ الربا خف عنه اكتساب المعيشة، فإذا فشا في الناس أفضى إلى انقطاع منافع الخلق لأن مصلحة العالم لا تنتظم إلا بالتجارة والصناعة والعمارة.

الثالث: أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس بالقرض.

الرابع: أن الغالب في المقرض أن يكون غنياً، وفي المستقرض أن يكون فقيراً، فلو أبيح الربا لتمكن الغني من أخذ مال الضعيف.

وقد أشرنا فيما مر في الفرق بين الربا والبيع إلى علة تحريمه، وسنُبسط ذلك عند قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَـٰفٗا مُّضَـٰعَفَةٗۖ﴾ [آل عمران: 130].

هذا وقد تعرضت الآية إلى حكم هو تحليل البيع وتحريم الربا، لأنها من قول الله تعالى لإعلان هذا التشريع بعد تقديم الموعظة بين يديه.

و«أل» في كل من البيع والربا لتعريف الجنس، فثبت بها حكم أصلين عظيمين في معاملات الناس محتاج إليهما فيها: أحدهما يسمَّى بيعاً والآخر يسمَّى ربا. أولهما: مباح معتبر كونه حاجيًّا للأمة، وثانيهما: محرم ألغيت حاجيته لما عارضها من المفسدة. وظاهر تعريف الجنس أن الله أحل البيع بجنسه فيشمل التحليل سائر أفراده، وأنه حرم الربا بجنسه كذلك. ولما كان معنى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ أذن فيه كان في قوة قضية موجبة، فلم يقتض استغراق الجنس بالصيغة، ولم تقم قرينة على قصد الاستغراق قيامها في نحو الحمد لله، فبقي محتملًا شمول الحِل لسائر أفراد البيع، ولما كان البيع قد تعتريه أسباب توجب فساده وحرمته تتبعت الشريعة أسباب تحريمه، فتعطل احتمال الاستغراق في شأنه في هذه الآية.

أما معنى قوله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ فهو في حكم المنفي، لأن حرَّم في معنى منع،

فكان مقتضياً استغراق جنس الربا بالصيغة، إذ لا يطرأ عليه ما يصيِّره حلالًا.

ثم اختلف علماء الإسلام في أن لفظ الربا في الآية باق على معناه المعروف في اللغة، أو هو منقول إلى معنى جديد في اصطلاح الشرع.

فذهب ابن عباس وابن عمر ومعاوية إلى أنه باق معناه المعروف وهو ربا الجاهلية، أعني الزيادة لأجل التأخير، وتمسَّك ابن عباس بحديث أسامة: «**إنما الربا في النسيئة**» ولم يأخذ بما ورد في إثبات ربا الفضل بدون نسيئة، قال الفخر: «ولعله لا يرى تخصيص القرآن بخبر الآحاد» يعني أنه حمل (أحل الله البيع) على عمومه.

وأما جمهور العلماء فذهبوا إلى أن الربا منقول في عُرف الشرع إلى معنى جديد كما دلت عليه أحاديث كثيرة، وإلى هذا نحا عمر بن الخطاب وعائشة وأبو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت، بل رأى عمر أن لفظ الربا نقل إلى معنى جديد ولم يبين جميع المراد منه، فكأنه عنده مما يشبه المجمل، فقد حكى عنه ابن رشد في المقدمات أنه قال: «كان من آخر ما أنزل الله على رسوله آية الربا فتوفي رسول الله ولم يفسرها، وإنكم تزعمون أنا نعلم أبواب الربا، ولأن أكون أعلمُها أحبُّ إلي من أن يكون لي مثل مصرَ وكورها». قال ابن رشد: ولم يرد عمر بذلك أن رسول ﷺ لم يفسر آية الربا، وإنما أراد والله أعلم أنه لم يعم وجوه الربا بالنص عليها. وقال ابن العربي: بيَّن رسول الله ﷺ معنى الربا في ستة وخمسين حديثاً.

والوجه عندي أنْ ليس مراد عمر أن لفظ الربا مجمل لأنه قابله بالبيان وبالتفسير، بل أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يعمَّه النبي ﷺ بالتنصيص، لأن المتقدمين لا يتوَّخون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية، فهؤلاء الحنفية سموا المخصِّصات بيان تغيير. وذكر ابن العربي في العواصم أن أهل الحديث يتوسعون في معنى البيان. وفي تفسير الفخر عن الشافعي أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ من المجملات التي لا يجوز التمسك بها، أي: بعمومَيْها: عموم البيع وعموم الربا، لأنه إن كان المراد جنس البيع وجنس الزيادة لزم بيان أي بيع وأي زيادة، وإن كان المراد كل بيع وكل زيادة فما من بيع إلا وفيه زيادة، فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع، فوجب الرجوع إلى بيان الرسول ﷺ. والذي حمل الجمهور على اعتبار لفظ الربا مستعملًا في معنى جديد أحاديث وردت عن النبي ﷺ من قول أو فعل دلت على تفسير الربا بما هو أعم من ربا الجاهلية المعروف عندهم قبل الإسلام، وأصولها ستة أحاديث:

الحديث الأول: حديث أبي سعيد الخدري: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة،**

والبُر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مِثلًا بمثل يداً بيد، فمن زاد وازداد فقد أربى، الآخذ والمعطي في ذلك سواء».

الثاني: حديث عبادة بن الصامت: «**الذهب بالذهب تبرُها وعينها والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبُر بالبر مُدًّا بمُد، والشعير بالشعير مداً بمُد، والتمر بالتمر مداً بمد، والملح بالملح مداً بمُد، فمن زاد واستزاد فقد أربى، ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة بالذهب أكثرهما يداً بيد، وأما النسيئة فلا**». رواه أبو داود، فسمَّاه في هذين الحديثين ربا.

الثالث: حديث أبي سعيد: أن بلالًا جاء إلى النبي ﷺ بتمر بَرْنِيٍّ فقال له: «**من أين هذا؟**» فقال بلال: تمر كان عندنا رديء فبعت منه صاعين بصاع لطعم النبي، فقال رسول الله ﷺ: «**أوّه عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ثم اشتر من هذا**» فسمَّى التفاضل ربا.

الرابع: حديث «الموطأ» و«البخاري» عن ابن سعيد وأبي هريرة: أن سواد بن غَزِيَّة جاء من خيبر بتمر جنيب، فقال له النبي ﷺ: «**أكُلُّ تمر خيبر هكذا**»؟ فقال: يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تفعل، بع الجَمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً**».

الخامس: حديث عائشة في «صحيح البخاري»: قالت: «لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأها النبي ثم حرم التجارة في الخمر». فظاهره أن تحريم التجارة في الخمر كان عملًا بآية النهي عن الربا وليس في تجارة الخمر معنى من معاني الربا المعروف عندهم وإنما هو بيع فاسد.

السادس: حديث الدارقطني ـ ورواه ابن وهب عن مالك ـ أن العالية بنت أينع وفدت إلى المدينة من الكوفة، فلقيت عائشة فأخبرتها أنها باعت من زيد بن أرقم في الكوفة جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم إن زيداً باع الجارية فاشترتها العالية منه بستمائة نقداً، فقالت لها عائشة: «بئس ما شَرَيْتِ وما اشتريت»، أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله إلا أن يتوب»، قالت: فقلت لها: «أرأيت إن لم آخذ منه إلا رأس مالي»؟ قالت: «﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ فجعلته عائشة من الربا ولذلك تلت الآية.

فلأجل الأحاديث الستة أثبت الفقهاء ثلاثة أنواع للربا في اصطلاح الشرع:

الأول: ربا الجاهلية وهو زيادة على الدَّين لأجل التأخير.

الثاني: ربا الفضل وهو زيادة في أحد العوضين في بيع الصنف بصنفه من الأصناف المذكورة في حديث أبي سعيد وعبادة بن الصامت.

الثالث: ربا النسيئة وهو بيع شيء من تلك الأصناف بمثله مؤخراً. وزاد المالكية نوعاً رابعاً: وهو ما يؤول إلى واحد من الأصناف بتهمة التحيل على الربا، وترجمه في المدونة ببيوع الآجال، ودليل مالك فيه حديث العالية. ومن العلماء من زعم أن لفظ الربا يشمل كل بيع فاسد أخذاً من حديث عائشة في تحريم تجارة الخمر، وإليه مال ابن العربي.

وعندي أن أظهر المذاهب في هذا مذهب ابن عباس، وأن أحاديث ربا الفضل تُحمل على حديث أسامة: «**إنما الربا في النسيئة**» ليجمع بين الحديثين، وتسمية التفاضل بالربا في حديثي أبي سعيد وعبادة بن الصامت دليل على ما قلناه، وأن ما راعاه مالك من إبطال ما يفضي إلى تعامل الربا إن صدَرَ من مواقع التهمة رَعْيٌ حَسَن، وما عداه إغراق في الاحتياط، وقد يؤخذ من بعض أقوال مالك في الموطأ» وغيره أن انتفاء التهمة لا يبطل العقد.

ولا متمسَّك في نحو حديث عائشة في زيد بن أرقم لأن المسلمين في أمرهم الأول كانوا قريبي عهد بربا الجاهلية، فكان حالهم مقتضياً لسد الذرائع.

وفي «تفسير القرطبي»: كان معاوية بن أبي سفيان يذهب إلى أن النهي عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلًا إنما ورد في الدينار المضروب والدرهم المضروب، لا في التبر ولا في المصوغ، فروى مسلم عن عبادة بن الصامت قال: غزونا وعلى الناس معاوية فغنمنا غنائم كثيرة، فكان فيما غنمنا آنية من ذهب، فأمر معاوية رجالًا ببيعها في أعطيات الناس، فتنازع الناس في ذلك، فبلغ ذلك عبادة بن الصامت فقام فقال: سمعت رسول الله ينهى عن «**بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا سواء بسواء عيناً بعين، من زاد وازداد فقد أربى**»، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيباً فقال: «ألا ما بال أقوام يتحدثون عن رسول الله أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه»، فقال عبادة بن الصامت: «لَنُحدثنَّ بما سمعنا من رسول الله وإن كره معاوية».

والظاهر أن الآية لم يقصد منها إلا ربا الجاهلية، وأن ما عداه من المعاملات الباطلة التي فيها أكل مال بالباطل مندرجة في أدلة أخرى.

وقوله: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ﴾ الآية، تفريع على الوعيد في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

والمجيء بمعنى العلم والبلاغ، أي: من علم هذا الوعيد، وهذا عذر لمن استرسل على معاملة الربا قبل بلوغ التحريم إليه، فالمراد بالموعظة هذه الآية وآية آل عمران.

والانتهاء مطاوع نهاه إذا صدَّه عما لا يليق، وكأنه مشتق من النُّهى ـ بضم النون ـ وهو العقل. ومعنى ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾، أي: ما سلف قبضه من مال الربا لا ما سلف عقده ولم يُقبض، بقرينة قوله ـ الآتي ـ: ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾ [البقرة: 279].

وقوله: ﴿وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ فرضوا فيه احتمالات يرجع بعضها إلى رجوع الضمير إلى «من جاءه» وبعضها إلى رجوعه إلى ﴿مَا سَلَفَ﴾، والأظهر أنه راجع إلى من جاءه لأنه المقصود، وأن معنى ﴿وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ أن أمر جزائه على الانتهاء موكول إلى الله تعالى، وهذا من الإيهام المقصود منه التفخيم، فالمقصود الوعد بقرينة مقابلته بالوعيد في قوله: ﴿وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

وجُعل العائد خالداً في النار إما لأن المراد العود إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ أي: عاد إلى استحلال الربا وذلك نفاق، فإن كثيراً منهم قد شق عليهم ترك التعامل بالربا، فعلم الله منهم ذلك وجعل عدم إقلاعهم عنه أمارة على كذب إيمانهم، فالخلود على حقيقته. وإما لأن المراد العود إلى المعاملة بالربا، وهو الظاهر من مقابلته، بقوله: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ﴾ والخلود طول المكث كقول لبيد:

فوقفتُ أسألُها وكيف سؤالُنا صُمًّا خوالِدَ ما يَبينُ كلامُها

ومنه: خلّد الله مُلكَ فلان.

وتمسَّك بظاهر هاته الآية ونحوها الخوارج القائلون بتكفير مرتكب الكبيرة كما كما تمسَّكوا بنظائرها. وغفلوا عن تغليظ وعيد الله تعالى في وقت نزول القرآن، إذ الناس يومئذ قريب عهدهم بكفر. ولا بد من الجمع بين أدلة الكتاب والسنة.

[276] ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ٢٧٦﴾.

استئناف لبيان سوء عاقبة الربا في الدنيا بعد أن بُيِّنت عاقبته في الآخرة، فهو استئناف بياني لتوقع سؤال من يسأل عن حال هؤلاء الذين لا ينتهون بموعظة الله. وقوله: ﴿وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ استطراد لبيان عاقبة الصدقة في الدنيا أيضاً ببيان أن المتصدق يفوز بالخير في الدارين كما باء المرابي بالشر فيهما، فهذا وعد ووعيد دنيويان.

والمَحْق هو كالمحو: بمعنى إزالة الشيء، ومنه مُحاق القمر ذهاب نوره ليلة السِّرار. ومعنى ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ أنه يتلف ما حصل منه في الدنيا، ﴿وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ أي: يضاعف ثوابها لأن الصدقة لا تقبل الزيادة إلا بمعنى زيادة ثوابها، وقد جاء نظيره

في قوله في الحديث: «**من تصدَّق بصدقة من كسبٍ طيب ولا يقبل الله إلا طيباً تلقاها الرحمٰن بيمينه وكلتا يديه يمين، فيُربيها له كما يُربي أحدكم فُلُوَّه**». ولما جُعل المحق بالربا وجُعل الإرباء بالصدقات، كانت المقابلة مؤذنة بحذف مقابلين آخرين، والمعنى: يمحق الله الربا ويعاقب عليه، ويربي الصدقات ويبارك لصاحبها، على طريقة الاحتباك.

وجملة: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ معترضة بين أحكام الربا. ولمَّا كان شأن الاعتراض ألا يخلو من مناسبة بينه وبين سياق الكلام، كان الإخبار بأن الله لا يحب جميع الكافرين مؤذناً بأن الربا من شعار أهل الكفر، وأنهم الذين استباحوه فقالوا إنما البيع مثل الربا، فكان هذا تعريضاً بأن المرابي متسم بخلال أهل الشرك.

ومفاد التركيب أن الله لا يحب أحداً من الكافرين الآثمين لأن ﴿كُلَّ﴾ من صيغ العموم، فهي موضوعة لاستغراق أفراد ما تضاف إليه وليست موضوعة للدلالة على صُبرة مجموعة، ولذلك يقولون هي موضوعة للكل الجميعي، وأما الكل المجموعي فلا تستعمل فيه (كل) إلا مجازاً. فإذا أضيفت «كل» إلى اسم استغرقت جميع أفراده، سواء ذلك في الإثبات وفي النفي، فإذا دخل النفي على «كل» كان المعنى عموم النفي لسائر الأفراد، لأن النفي كيفية تعرض للجملة فالأصل فيه أن يبقى مدلول الجملة كما هو، إلا أنه يتكيف بالسلب عوضاً عن تكيفه بالإيجاب، فإذا قلت: كل الديار ما دخلتُه، أو لم أدخل كل دار، أو كل دار لم أدخل، أفاد ذلك نفي دخولك أية دار من الديار، كما أن مفاده في حالة الإثبات ثبوت دخولك كل دار، ولذلك كان الرفع والنصب للفظ (كل) سواء في المعنى في قول أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تدّعي   عليَّ ذنباً كلُّه لم أصنع

كما قال سيبويه: إنه لو نصب لكان أولى، لأن النصب لا يفسد معنى ولا يخل بميزان. ولا تخرج «كل» عن إفادة العموم إلا إذا استعملها المتكلم في خبر يريد به إبطال خبر وقعت فيه «كل» صريحاً أو تقديراً، كأن يقول أحد: كل الفقهاء يحرِّم أكل لحوم السباع، فتقول له: ما كل العلماء يحرِّم لحوم السباع، فأنت تريد إبطال الكلية فيبقى البعض، وكذلك في رد الاعتقادات المخطئة كقول المثل: «ما كل بيضاء شَحمة»، فإنه لرد اعتقاد ذلك كما قال زفر بن الحارث الكلابي:

وكنا حَسِبنا كل بيضاءَ شَحْمةً

وقد نظر الشيخ عبدالقادر الجرجاني إلى هذا الاستعمال الأخير فطرَّده في استعمال «كل» إذا وقعت في حيز النفي بعد أداة النفي، وأطال في بيان ذلك في كتابه «دلائل

الإعجاز»، وزعم أن رَجَز أبي النجم يتغير معناه باختلاف رفع «كل» ونصبه في قوله: «كله لم أصنع». وقد تعقبه العلامة التفتازاني تعقباً مجملًا بأن ما قاله أغلبي، وأنه قد تخلف في مواضع. وقفَّيت أنا على أثر التفتازاني فبيَّنت في تعليقي «الإيجاز على دلائل الإعجاز» أن الغالب هو العكس وحاصله ما ذكرت هنا.

[277] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿277﴾﴾.

جملة معترضة لمقابلة الذم بالمدح، وقد تقدم تفسير نظيرتها قريباً. والمقصود التعريض بأن الصفات المقابلة لهاته الصفات صفات غير المؤمنين. والمناسبة تزداد ظهوراً لقوله: ﴿وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

[278، 279] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿278﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿279﴾﴾

قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ إفضاء إلى التشريع بعد أن قُدِّم أمامه من الموعظة ما هيَّأ النفوس إليه. فإن كان قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275] من كلام الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275] فظاهر، وإن كان من كلام الله تعالى فهو تشريع وقع في سياق الرد، فلم يكتف بتشريع غير مقصود ولذا احتيج إلى هذا التشريع الصريح المقصود، وما تقدم كله وصف لحال أهل الجاهلية وما بقي منه في صدر الإسلام قبل التحريم.

وأُمروا بتقوى الله قبل الأمر بترك الربا لأن تقوى الله هي أصل الامتثال والاجتناب، ولأن ترك الربا من جملتها. فهو كالأمر بطريق برهاني.

ومعنى ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ الآية، اتركوا ما بقي في ذمم الذين عاملتموهم بالربا، فهذا مقابل قوله: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: 275]، فكان الذي سلف قبضه قبل نزول الآية معفواً عنه، وما لم يقبض مأموراً بتركه.

قيل نزلت هذه الآية خطاباً لثقيف ـ أهل الطائف ـ إذ دخلوا في الإسلام بعد فتح مكة وبعد حصار الطائف على صلح وقع بينهم وبين عتَّاب بن أُسَيْد ـ الذي أولاه النبي ﷺ مكة بعد الفتح ـ بسبب أنهم كانت لهم معاملات بالربا مع قريش، فاشترطت ثقيف قبل النزول على الإسلام أن كل ربا لهم على الناس يأخذونه، وكل ربا عليهم فهو موضوع، وقبل منه رسول الله شرطَهم، ثم أنزل الله تعالى هذه الآية خطاباً لهم ـ وكانوا

حديثي عهد بإسلام ـ فقالوا: لا يَدَيْ لنا[1] بحرب الله ورسوله.

فقوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ معناه إن كنتم مؤمنين حقاً، فلا ينافي قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ إذ معناه يأيها الذين دخلوا في الإيمان، واندفعت إشكالات عرضت.

وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ يعني إن تمسَّكتم بالشرط فقد انتقض الصلح بيننا، فاعلموا أن الحرب عادت جذعة، فهذا كقوله: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنفال: 58]. وتنكير حرب لقصد تعظيم أمرها، ولأجل هذا المقصد عدل عن إضافة الحرب إلى الله وجيء عوضاً عنها بمِنَ ونسبت إلى الله، لأنها بإذنه على سبيل مجاز الإسناد، وإلى رسوله لأنه المبلغ والمبشر، وهذا هو الظاهر. فإذا صح ما ذكر في سبب نزولها فهو من تجويز الاجتهاد للنبي ﷺ في الأحكام إذ قبِل من ثقيف النزول على اقتضاء ما لهم من الربا عند أهل مكة، وذلك قبل أن ينزل قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ فيحتمل أن النبي ﷺ رأى الصلح مع ثقيف على دخولهم في الإسلام مع تمكينهم مما لهم قِبَلَ قريش من أموال الربا الثابتة في ذممهم قبل التحريم مصلحة، إذ الشأن أن ما سبق التشريع لا يُنقض كتقرير أنكحة المشركين، فلم يقره الله على ذلك وأمر بالانكفاف عن قبض مال الربا بعد التحريم ولو كان العقد قبل التحريم، ولذلك جعلهم على خِيَرة من أمرهم في الصلح الذي عقدوه.

ودلت الآية على أن مجرد العقد الفاسد لا يوجب فوات التدارك إلا بعد القبض، ولذلك جاء قبلها ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: 275]، وجاء هنا: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾.

وهذه الآية أصل عظيم في البيوع الفاسدة تقتضي نقضها، وانتقال الضمان بالقبض، والفوات بانتقال الملك، والرجوع بها إلى رؤوس الأموال أو إلى القيم إن فاتت، لأن القيمة بدل من رأس المال.

ورؤوس الأموال أصولها، فهو من إطلاق الرأس على الأصل، وفي الحديث: «**رأس الأمر الإسلام**».

ومعنى ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ لا تأخذون مال الغير ولا يأخذ غيركم أموالكم.

وقرأ الجمهور ﴿فَأْذَنُوا۟﴾ ـ بهمزة وصل وفتح الذال ـ أمراً من أذِنَ، وقرأه حمزة

(1) أي: لا قدرة لنا. فاليدان مجاز في القدرة، لأنهما آلتها، وأصله: لا يدينَ لنا، فعاملوا المجرور باللام معاملة المضاف إليه كما في قولهم: لا أبا له، بإثبات ألف أبا، قاله ابن الحاجب. وقال غيره: اللام مقحمة بين المضاف والمضاف إليه.

وأبو بكر وخلف ﴿فآذِنوا﴾ بهمزة قطع بعدها ألف وبذال مكسورة ـ أمراً من آذن بكذا إذا أعلم به، أي فآذنوا أنفسكم ومن حولكم.

[280] ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿280﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [البقرة: 279] لأن ظاهر الجواب أنهم يسترجعونها معجَّلة، إذ العقود قد فُسخت. فعطف عليه حالة أخرى، والمعطوف عليه حالة مُقدَّرة مفهومة لأن الجزاء يدل على التسبب، والأصل حصول المشروط عند الشرط. والمعنى: وإن حصل ذو عسرة، أي: غريم معسر.

وفي الآية حجة على أن ﴿ذُو﴾ تضاف لغير ما يفيد شيئاً شريفاً.

والنظِرة ـ بكسر الظاء ـ: الانتظار.

والميسُرة ـ بضم السين في قراءة نافع وبفتحها في قراءة الباقين ـ اسم لليسر، وهو ضد العسر ـ بضم العين ـ، وهي مَفْعُلة كمَشرُقة ومشرُبة ومألُكة ومقدُرة، قال أبو علي: وَمَفْعَلة بالفتح أكثر في كلامهم.

وجملة ﴿فَنَظِرَةٌ﴾ جواب الشرط، والخبر محذوف، أي: فنظرة له.

والصيغة طلب، وهي محتمِلة للوجوب والندب. فإن أريد بالعسرة العُدْم، أي: نفاد مالِهِ كله فالطلب للوجوب، والمقصود به إبطال حكم بيع المعسر واسترقاقه في الدَّين إذا لم يكن له وفاء. وقد قيل: إن ذلك كان حكماً في الجاهلية وهو حكم قديم في الأمم كان من حكم المصريين، ففي القرآن الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: 76]. وكان في شريعة الرومان استرقاق المدين، وأحسب أن في شريعة التوراة قريباً من هذا، وروي أنه كان في صدر الإسلام، ولم يثبت. وإن أريد بالعسرة ضيق الحال وإضرار المدين بتعجيل القضاء فالطلب يحتمل الوجوب، وقد قال به بعض الفقهاء، ويحتمل الندب، وهو قول مالك والجمهور، فمن لم يشأ لم ينظره ولو ببيع جميع ماله لأن هذا حق يمكن استيفاؤه، والإنظار معروف والمعروف لا يجب. غير أن المتأخرين بقرطبة كانوا لا يقضون عليه بتعجيل الدفع، ويؤجِّلونه بالاجتهاد لئلا يدخل عليه مضرة بتعجيل بيع ما به الخلاصُ.

ومورد الآية على ديون معاملات الربا، لكن الجمهور عمَّموها في جميع المعاملات ولم يعتبروا خصوص السبب، لأنه لما أبطل حكم الربا صار رأس المال دَيناً بحتاً، فما

عيَّن له من طلب الإنظار في الآية حكم ثابت للدَّين كله. وخالف شريح فخصَّ الآية بالديون التي كانت على ربا ثم أبطل رباها.

وقوله: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أي: أن إسقاط الدين عن المُعسر والتنفيس عليه بإغنائه أفضل، وجعله الله صدقة لأن فيه تفريج الكرب وإغاثة الملهوف.

وقرأ الجمهور من العشرة ﴿تَصَدَّقُواْ﴾ ـ بشديد الصاد ـ على أن أصله تتصدَّقوا فقُلبت التاء الثانية صاداً لتقاربهما وأدغمت في الصاد، وقرأه عاصم بتخفيف الصاد على حذف إحدى التاءين للتخفيف.

[281] ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿281﴾﴾.

جيء بقوله: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا﴾ تذييلًا لهاته الأحكام لأنه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهي عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه، لأن في ترك المنهيات سلامة من آثامها، وفي فعل المطلوبات استكثاراً من ثوابها، والكل يرجع إلى اتقاء ذلك اليوم الذي تطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح.

وفي «البخاري» عن ابن عباس أن هذه آخر آية نزلت. وعن ابن عباس هي آخر ما نزل فقال جبريل: «يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتين من البقرة». وهذا الذي عليه الجمهور، قاله ابن عباس والسدي والضحاك وابن جريج وابن جبير ومقاتل. وروي أن رسول الله ﷺ عاش بعد نزولها واحداً وعشرين يوماً، وقيل: واحداً وثمانين، وقيل: سبعة أيام، وقيل: تسعة، وقيل: ثلاث ساعات. وقد قيل: إن آخر آية هي آية الكلالة، وقيل غير ذلك، وقد استقصى الأقوال صاحب الإتقان.

وقرأه الجمهور ﴿تُرْجَعُونَ﴾ بضم التاء وفتح الجيم، وقرأ يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم.

[282] ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾.

لما اهتم القرآن بنظام أحوال المسلمين في أموالهم فابتدأ بما به قوام عامتهم من مواساة الفقير وإغاثة الملهوف، ووضح ذلك بما فيه عبرة للمعتبر، ثم عطف عليه التحذير

من مضايقة المحتاجين إلى المواساة مضايقة الربا مع ما في تلك المعاملات من المفاسد، ثلَّث ببيان التوثقات المالية من الإشهاد، وما يقوم مقامه وهو الرهن والائتمان. وإن تحديد التوثق في المعاملات من أعظم وسائل بث الثقة بين المتعاملين، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات ودوران دولاب التمول.

والجملة استئناف ابتدائي، والمناسبة في الانتقال ظاهرة عقب الكلام على غرماء أهل الربا.

والتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأن المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطر إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة، ولأن المترفه قد ينضب المال من بين يديه ولا قِبل به بعد حين، فإذا لم يتداين اختل نظام ماله، فشرع الله تعالى للناس بقاء التداين المتعارف بينهم كيلا يظنوا أن تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلى رؤوس أموالهم إبطال للتداين كله. وأفاد ذلك التشريع بوضعه في تشريع آخر مكمل له وهو التوثق له بالكتابة والإشهاد.

والخطاب موجه للمؤمنين، أي: لمجموعهم، والمقصود منه خصوص المتداينين، والأخص بالخطاب هو المَدين لأن من حق عليه أن يجعل دائنه مطمئن البال على ماله. فعلى المستقرض أن يطلب الكتابة وإن لم يسألها الدائن، ويؤخذ هذا مما حكاه الله في سورة القصص عن موسى وشعيب، إذ استأجر شعيب موسى، فلما تراوضا على الإجارة وتعيين أجلها قال موسى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [القصص: 28] فذلك إشهاد على نفسه لمؤاجره دون أن يسأله شعيب ذلك.

والتداين تفاعل، وأطلق هنا ـ مع أن الفعل صادر من جهة واحدة وهي جهة المُسَلِّف ـ لأنك تقول ادّان منه فدانه، فالمفاعلة منظور فيها إلى المخاطبين ـ وهم مجموع الأمة؛ لأن في المجموع دائناً ومديناً، فصار المجموع مشتملًا على جانبين. ولك أن تجعل المفاعلة على غير بابها كما تقول تداينت من زيد.

وزيادة قيد ﴿بِدَيْنٍ﴾ إما لمجرد الإطناب، كما يقولون رأيته بعيني ولمسته بيدي، وإما ليكون معاداً للضمير في قوله: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾، ولولا ذكره لقال فاكتبوا الدَّين فلم يكن النظم بذلك الحسن، ولأنه أبين لتنويع الدين إلى مؤجل وحال، قاله في «الكشاف».

وقال الطيبي عن صاحب الفرائد: يمكن أن يظن استعمال التداين مجازاً في الوعد كقول رؤبة:

داينتُ أروى والديون تُقضى ... فمطلَتْ بعضاً وأدّت بعضا

فذكر قوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾ دفعاً لتوهم المجاز. والدَّين في كلام العرب العوض المؤخر، قال شاعرهم:

وعَـدَتْـنـا بـدرهـمَـيْـنـا طِـلاء وشـواءً مـعـجَّـلًا غـيـرَ دَيْـن

وقوله: ﴿إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ طلب تعيين الآجال للديون لئلا يقعوا في الخصومات والتداعي في المرادات، فأدمج تشريع التأجيل في أثناء تشريع التسجيل.

والأجل مدة من الزمان محدودة النهاية مجعولة ظرفاً لعمل غير مطلوب فيه المبادرة، لرغبة تمام ذلك العمل عند انتهاء تلك المدة أو في أثنائها.

والأجل اسم وليس بمصدر، والمصدر التأجيل، وهو إعطاء الأجل. ولما فيه من معنى التوسعة في العمل أطلق الأجل على التأخير، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: 234]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: 235].

والمسمَّى حقيقته المميز باسم يميزه عما يشابهه في جنسه أو نوعه، فمنه أسماء الأعلام وأسماء الأجناس، والمسمَّى هنا مستعار للمعين المحدود، وإنما يقصد تحديده بنهاية من الأزمان المعلومة عند الناس، فشبه ذلك بالتحديد بوضع الاسم بجامع التعيين؛ إذ لا يمكن تمييزه عن أمثاله إلا بذلك، فأطلق عليه لفظ التسمية، ومنه قول الفقهاء المَهر المسمَّى. فالمعنى أجل معين بنهايته. والدَّين لا يكون إلا إلى أجل، فالمقصود من وصف الدَّين بهذا الوصف، هو وصف أجل بمسمًّى إدماجاً للأمر بتعيين الأجل.

وقوله: ﴿بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ يعم كل دين: من قرض أو من بيع أو غير ذلك. وعن ابن عباس أنها نزلت في السَّلَم - يعني بيع الثمار ونحوها من المثليات في ذمة البائع إذا كان ذا ذمة إلى أجل - وكان السلَم من معاملات أهل المدينة. ومعنى كلامه أن بيع السَّلَم سبب نزول الآية، ومن المقرر في الأصول أن السبب الخاص لا يخصص العموم.

والأمر في ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ قيل: للاستحباب، وهو قول الجمهور ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد، وعليه فيكون قوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [البقرة: 283] تكميلًا لمعنى الاستحباب. وقيل: الأمر للوجوب، قاله ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي، وروي عن أبي سعيد الخدري، وهو قول داوود، واختاره الطبري. ولعل القائلين بوجوب الإشهاد الآتي عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ قائلون بوجوب الكتابة، وعليه فقوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [البقرة: 283] تخصيص لعموم أزمنة الوجوب لأن الأمر للتكرار، لا سيما مع التعليق بالشرط، وسمَّاه الأقدمون في عباراتهم نسخاً.

والقصد من الأمر بالكتابة التوثق للحقوق وقطع أسباب الخصومات، وتنظيم معاملات الأمة، وإمكان الاطلاع على العقود الفاسدة. والأرجح أن الأمر للوجوب فإنه الأصل في الأمر، وقد تأكد بهذه المؤكدات، وأن قوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ الآية رخصة خاصة بحالة الائتمان بين المتعاقدين كما سيأتي ـ فإن حالة الائتمان حالة سالمة من تطرق التناكر والخصام ـ لأن الله تعالى أراد من الأمة قطع أسباب التهارج والفوضى فأوجب عليهم التوثق في مقامات المشاحنة، لئلا يتساهلوا ابتداءً ثم يفضوا إلى المنازعة في العاقبة، ويظهر لي أن في الوجوب نفياً للحرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكتب حتى لا يَعُدَّ المَدين ذلك من سوء الظن به، فإن في القوانين معذرة للمتعاملين.

وقال ابن عطية: «الصحيح عدم الوجوب لأن للمرء أن يهب هذا الحق ويتركه بإجماع، فكيف يجب عليه أن يكتبه، وإنما هو ندب للاحتياط». وهذا كلام قد يروج في بادئ الرأي ولكنه مردود بأن مقام التوثق غير مقام التبرع.

ومقصد الشريعة تنبيه أصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا، وليس المقصود إبطال ائتمان بعضهم بعضاً، كما أن من مقاصدها دفع مَوجدة الغريم من توثق دائنه إذا علم أنه بأمر من الله، ومن مقاصدها قطع أسباب الخصام.

وقوله: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ يشمل حالتين:

الأولى: حالة كتابة المتداينين بخطيهما أو خط أحدهما ويسلِّمه للآخر إذا كانا يُحسنان الكتابة معاً، لأن جهل أحدهما بها ينفي ثقته بكتابة الآخر.

والثانية: حالة كتابة ثالث يتوسط بينهما. فيكتب ما تعاقدا عليه ويشهد عليه شاهدان ويسلمه بيد صاحب الحق إذا كانا لا يحسنان الكتابة أو أحدهما، وهذه غالب أحوال العرب عند نزول الآية. فكانت الأمية بينهم فاشية، وإنما كانت الكتابة في الأنبار والحيرة وبعض جهات اليمن وفيمن يتعلمها قليلًا من مكة والمدينة.

وقوله: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ أمر للمتداينين بأن يتوسطوا كاتباً يكتب بينهم لأن غالب حالهم جهل الكتابة.

فعل الأمر به إلى الكاتب مبالغة في أمر المتعاقدين بالاستكتاب. والعرب تعمد إلى المقصود فتنزله منزلة الوسيلة مبالغة في حصوله كقولهم في الأمر: ليكن ولدك مهذباً، وفي النهي: لا تنسَ ما أوصيتك، ولا أعرفنك تفعل كذا.

فمتعلق فعل الطلب هو ظرف بينكم وليس هذا أمراً للكاتب، وأما أمر الكاتب فهو قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾.

وقوله: ﴿بِالْعَدْلِ﴾ أي: بالحق، وليس العدل هنا بمعنى العدالة التي يوصف بها الشاهد فيقال رجل عدل، لأن وجود الباء يصرف عن ذلك، ونظيره قوله الآتي: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾.

ولذلك قصر المفسرون قوله: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ على أن يكتبه كاتب غير المتداينين لأنه الغالب، ولتعقيبه بقوله: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِالْعَدْلِ﴾، فإنه كالبيان لكيفية فاكتبوه، على أن كتابة المتعاقدين إن كانا يحسنانها تؤخذ بلحن الخطاب أو فحواه.

ولذلك كانت الآية حجة عند جمهور العلماء لصحة الاحتجاج بالخط، فإن استكتاب الكاتب إنما ينفع بقراءة خطه.

وقوله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ﴾ نهي لمن تطلب منه الكتابة بين المتداينين عن الامتناع منها إذا دعي إليها، فهذا حكم آخر وليس تأكيداً لقوله: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِالْعَدْلِ﴾. لما علمت آنفاً من كون ذلك حكماً موجهاً للمتداينين. وهذا النهي قد اختلف في مقتضاه فقيل نهي تحريم، فالذي يدعى لأن يكتب بين المتداينين يحرم عليه الامتناع.

وعليه فالإجابة للكتابة فرض عين، وهو قول الربيع ومجاهد وعطاء والطبري، وهو الذي لا ينبغي أن يُعدل عنه. وقيل: إنما تجب الإجابة وجوباً عينياً إذا لم يكن في الموضع إلا كاتب واحد، فإن كان غيره فهو واجب على الكفاية وهو قول الحسن، ومعناه أنه موكول إلى ديانتهم لأنهم إذا تمالأوا على الامتناع أثموا جميعاً، ولو قيل: إنه واجب على الكفاية على من يعرف الكتابة من أهل مكان المتداينين، وإنه يتعين بتعيين طالب التوثق أحدَهم لكان وجيهاً، والأحق بطلب التوثق هو المستقرض كما تقدم آنفاً.

وقيل: إنما يجب على الكاتب في حال فراغه، قاله السدي. وقيل: هو منسوخ بقوله: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ وهو قول الضحاك، وروي عن عطاء، وفي هذا نظر لأن الحضور للكتابة بين المتداينين ليس من الإضرار إلا في أحوال نادرة كبعد مكان المتداينين من مكان الكاتب. وعن الشعبي وابن جريج وابن زيد أنه منسوخ بقوله تعالى ـ بعد هذا ـ: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرة: 283]. وسيأتي لنا إبطال ذلك.

وعلى هذا الخلاف يُختلف في جواز الأجر على الكتابة بين المتداينين، لأنها إن كانت واجبة فلا أجر عليها، وإلا فالأجر جائز.

ويلحق بالتداين جميع المعاملات التي يطلب فيها التوثق بالكتابة والإشهاد، وسيأتي

الكلام على حكم أداء الشهادة عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾.

وقوله: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾ أي: كتابة تشابه الذي علَّمه الله أن يكتبها، والمراد بالمشابهة المطابقة لا المقاربة، فهي مثل قوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَا ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: 137]، فالكاف في موضع المفعول المطلق لأنها صفة لمصدر محذوف. و«ما» موصولة.

ومعنى ما علَّمه الله أنه يكتب ما يعتقده ولا يجحف أو يوارب، لأن الله ما علَّم إلا الحق وهو المستقر في فطرة الإنسان، وإنما ينصرف الناس عنه بالهوى فيبدلون ويغيِّرون، وليس ذلك التبديل بالذي علَّمهم الله تعالى، وهذا يشير إلى قول النبي ﷺ: «**واستفتِ نفسك وإن أفتاك الناس**».

ويجوز أن تكون الكاف لمقابلة الشيء بمكافئه والعوض بمعوضه، أي: أن يكتب كتابة تكافئ تعليم الله إياه الكتابة، بأن ينفع الناس بها شكراً على تيسير الله له أسباب علمها، وإنما يحصل هذا الشكر بأن يكتب ما فيه حفظ الحق ولا يقصر ولا يدلس، وينشأ عن هذا المعنى من التشبيه معنى التعليل كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: 77]، وقوله: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: 198].

والكاف على هذا إما نائبة عن المفعول المطلق أو صفة لمفعول به محذوف على تأويل مصدر فِعل أن يَكْتُب بالمكتوب، و«ما» على هذا الوجه مصدرية، وعلى كلا الوجهين فهو متعلق بقوله: ﴿أَن يَكْتُبَ﴾، وجوَّز صاحب «الكشاف» تعليقه بقوله: فليكتب فهو وجه في تفسير الآية.

وقوله: ﴿فَلْيَكْتُبْ﴾ تفريع على قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ﴾، وهو تصريح بمقتضى النهي وتكرير للأمر في قوله: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾، فهو يفيد تأكيد الأمر وتأكيد النهي أيضاً، وإنما أعيد ليُرتَّب عليه قوله: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ لبعد الأمر الأول بما ولِيَه، ومثله قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوهُ﴾ [الأعراف: 148] بعد قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا﴾ [الأعراف: 148] الآية.

وقوله: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ أَمَلَّ وأَمْلَى لغتان: فالأولى لغة أهل الحجاز وبني أسد، والثانية: لغة تميم، وقد جاء القرآن بهما، قال تعالى: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ وقال: ﴿فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 5]، قالوا: والأصل هو أملل ثم أبدلت اللام ياء لأنها أخف؛ أي: عكس ما فعلوا في قولهم تقضَّى البازي إذ أصله تقضض.

ومعنى اللفظين أن يلقي كلاماً على سامعه ليكتبه عنه، هكذا فسره في «اللسان»

و«القاموس». وهو قصور في التفسير أحسب أنه نشأ عن حصر نظرهم في هذه الآية الواردة في غرض الكتابة، وإلا فإن قوله تعالى في سورة الفرقان [5]: ﴿فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ تشهد بأن الإملاء والإملال يكونان لغرض الكتابة ولغرض الرواية والنقل كما في آية الفرقان، ولغرض الحفظ كما يقال مَلّ المؤدب على الصبي للحفظ، وهي طريقة تحفيظ العميان. فتحرير العبارة أن يفسر هذا اللفظان بإلقاء كلام ليكتب عنه أو ليروى أو ليحفظ، والحق هنا ما حقَّ، أي: ثبت للدائن.

وفي هذا الأمر عبرة للشهود فإن منهم من يكتبون في شروط الحُبُس ونحوه ما لم يملله عليهم المشهود عليه إلا إذا كان قد فوض إلى الشاهد الإحاطة بما فيه توثقه لحقه أو أوقفه عليه قبل عقده على السدارة.

والضميران في قوله: ﴿وَلْيَتَّقِ﴾، وقوله: ﴿وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ﴾ يُحتمل أن يعودا إلى الذي عليه الحق لأنه أقرب مذكور من الضميرين، أي: لا ينقص رب الدين شيئاً حين الإملاء، قاله سعيد بن جبير، وهو على هذا أمر للمدين بأن يقر بجميع الدين ولا يغبن الدائن. وعندي أن هذا بعيد إذ لا فائدة بهذه الوصاية؛ فلو أخفى المدين شيئاً أو غبن لأنكر عليه رب الدَّين لأن الكتابة يحضرها كلاهما لقوله تعالى: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ﴾. ويحتمل أن يعود الضميران إلى ﴿كَاتِبٌ﴾ بقرينة أن هذا النهي أشد تعلقاً بالكاتب؛ فإنه الذي قد يغفل عن بعض ما وقع إملاؤه عليه.

والضمير في قوله: ﴿مِنْهُ﴾ عائد إلى الحق وهو حق لكلا المتداينين، فإذا بخس منه شيئاً أضر بأحدهما لا محالة، وهذا إيجاز بديع.

والبخس فسَّره أهل اللغة بالنقص، ويظهر أنه أخص من النقص، فهو نقص بإخفاء. وأقرب الألفاظ إلى معناه الغبن، قال ابن العربي في «الأحكام» في سورة الأعراف: «البخس في لسان العرب هو النقص بالتعييب والتزهيد، أو المخادعة عن القيمة، أو الاحتيال في التزيد في الكيل أو النقصان منه». أي: عن غفلة من صاحب الحق، وهذا هو المناسب في معنى الآية لأن المراد النهي عن النقص من الحق عن غفلة من صاحبه، ولذلك نُهي الشاهد أو المدين أو الدائن، وسيجيء في سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [الأعراف: 85].

وقوله: ﴿فَإِن كَانَ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ السفيه: هو مختل العقل، وتقدم بيانه عند قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: 142].

والضعيف: الصغير، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ﴾ [البقرة: 266].

والذي لا يستطيع أن يمل هو العاجز كمن به بَكَم وعمًى وصمم جميعاً.

ووجه تأكيد الضمير المستتر في فعل يمل بالضمير البارز هو التمهيد لقوله: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ﴾ لئلا يتوهم الناس أن عجزه يسقط عنه واجب الإشهاد عليه بما يستدينه، وكان الأولياء قبل الإسلام وفي صدره كبراء القرابة. والولي من له ولاية على السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يمل كالأب والوصي وعرفاء القبيلة، وفي حديث وفد هوازن: قال لهم رسول الله ﷺ: «**ليرفَع إليَّ عرفاؤكم أمركم**»، وكان ذلك في صدر الإسلام وفي الحقوق القبلية.

ومعنى ﴿بِالْعَدْلِ﴾ أي: بالحق. وهذا دليل على أن إقرار الوصي والمقدم في حق المولَّى عليه ماضٍ إذا ظهر سببه، وإنما لم يعمل به المتأخرون من الفقهاء سداً للذريعة خشية التواطؤ على إضاعة أموال الضعفاء.

[282] ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾.

عطف على ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾، وهو غيره وليس بياناً له إذ لو كان بياناً لما اقترن بالواو. فالمأمور به المتداينون شيئان: الكتابة، والإشهاد عليها. والمقصود من الكتابة ضبط صيغة التعاقد وشروطه وتذكر ذلك خشية النسيان. ومن أجل ذلك سمَّاها الفقهاء ذكْر الحق، وتسمَّى عقداً، قال الحارس بن حلزة:

حذر الجَور والتطاخي وهل ينـ ... ـقُض ما في المَهارق الأهواءُ

قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283]. فلم يجعل بين فقدان الكاتب وبين الرهن درجة وهي الشهادة بلا كتابة لأن قوله: ﴿وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا﴾ [البقرة: 283] صار في معنى ولم تجدوا شهادة، ولأجل هذا يجوز أن يكون الكاتب أحد الشاهدين. وإنما جعل القرآن كاتباً وشاهدين لندرة الجمع بين معرفة الكتابة وأهلية الشهادة.

﴿وَاسْتَشْهِدُواْ﴾ بمعنى أشهدوا، فالسين والتاء فيه لمجرد التأكيد، ولك أن تجعلهما للطلب، أي: اطلبوا شهادة شاهدين، فيكون تكليفاً بالسعي للإشهاد وهو التكليف المتعلق بصاحب الحق. ويكون قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ تكليفاً لمن يطلب منه صاحب الحق أن يشهد عليهما ألّا يمتنع.

والشهادة حقيقتها الحضور والمشاهدة، والمراد بها هنا حضور خاص وهو حضور لأجل الاطلاع على التداين، وهذا إطلاق معروف للشهادة على حضور لمشاهدة تعاقد

بين متعاقدين أو لسماع عقد من عاقد واحد مثل الطلاق والحبس. وتطلق الشهادة أيضاً على الخبر الذي يخبر به صاحبه عن أمر حصل لقصد الاحتجاج به لمن يزعمه، والاحتجاج به على من ينكره، وهذا هو الوارد في قوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور: 4].

وجعل المأمور به طلب الإشهاد لأنه الذي في قدرة المكلف، وقد فهم السامع أن الغرض من طلب الإشهاد حصوله. ولهذا أمر المستشهَد ـ بفتح الهاء ـ بعد ذلك بالامتثال فقال: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾.

والأمر في قوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ قيل: للوجوب، وهو قول جمهور السلف، وقيل: للندب، وهو قول جمهور الفقهاء المتأخرين: مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾.

وقوله: ﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾ أي: من رجال المسلمين، فحصل به شرطان: أنهم رجال، وأنهم ممن يشملهم الضمير.

وضمير جماعة المخاطبين مراد به المسلمون لقوله في طالعة هذه الأحكام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾.

وأما الصبي فلم يعتبره الشرع لضعف عقله عن الإحاطة بمواقع الاستشهاد ومداخل التهم.

والرجل في أصل اللغة يفيد وصف الذكورة فخرجت الإناث، ويفيد البلوغ فخرج الصبيان، والضمير المضاف إليه أفاد وصف الإسلام. فأما الأنثى فيذكر حكمها بعد هذا، وأما الكافر فلأن اختلاف الدين يوجب التباعد في الأحوال والمعاشرات والآداب فلا تمكن الإحاطة بأحوال العدول والمرتابين من الفريقين، كيف وقد اشترط في تزكية المسلمين شدة المخالطة، ولأنه قد عرف من غالب أهل الملل استخفاف المخالف في الدين بحقوق مخالفه، وذلك من تخليط الحقوق والجهل بواجبات الدين الإسلامي. فإن الأديان السالفة لم تتعرض لاحترام حقوق المخالفين، فتوهم أتباعهم دحضها. وقد حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75].

وهذه نصوص التوراة في مواضع كثيرة تنهى عن أشياء أو تأمر بأشياء وتخصها ببني إسرائيل، وتسوِّغ مخالفة ذلك مع الغريب، ولم نر في دين من الأديان التصريح بالتسوية في الحقوق سوى دين الإسلام، فكيف نعتد بشهادة هؤلاء الذين يرون المسلمين مارقين عن دين الحق مناوئين لهم، ويرمون بذلك نبيهم فمن دونه، فماذا يرجى من هؤلاء أن يقولوا الحق لهم أو عليهم، والنصرانية تابعة لأحكام التوراة. على أن تجافي أهل الأديان

أمر كان كالجبلِّي، فهذا الإسلام مع أمره المسلمين بالعدل مع أهل الذمة لا نرى منهم امتثالًا فيما يأمرهم به في شأنهم.

وفي القرآن إيماء إلى هذه العلة ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾. وفي «البخاري» في حديث أبي قلابة في مجلس عمر بن عبدالعزيز. وما روي عن سهل بن أبي حثمة الأنصاري: أن نفراً من قومه ذهبوا إلى خيبر فتفرقوا بها، فوجدوا أحدهم قتيلًا، فقالوا للذين وجد فيهم القتيل أنتم قتلتم صاحبنا، قالوا: ما قتلنا، فانطلقوا إلى النبي ﷺ فشكوا إليه، فقال لهم: «**تأتون بالبينة على من قتله**»، قالوا: «ما لنا بينة»، قال: «**فتحلف لكم يهود خمسين يميناً**»، قالوا: «ما يبالون أن يقتلونا أجمعين ثم يحلفون»، فكره رسول الله ﷺ أن يُبطل دمه ووداه من مال الصدقة. فقد أقر النبي ﷺ قول الأنصار في اليهود: إنهم ما يبالون أن يقتلوا كل القوم ثم يحلفون.

فإن قلت: كيف اعتدَّت الشريعة بيمين المدَّعى عليه من الكفار؟ **قلت**: اعتدت بها لأنها أقصى ما يمكن في دفع الدعوى، فرأتها الشريعة خيراً من إهمال الدعوى من أصلها.

ولأجل هذا اتفق علماء الإسلام على عدم قَبول شهادة أهل الكتاب بين المسلمين في غير الوصية في السفر، واختلفوا في الإشهاد على الوصية في السفر، فقال ابن عباس ومجاهد وأبو موسى الأشعري وشريح بقبول شهادة غير المسلمين في الوصية في السفر، وقضى به أبو موسى الأشعري مدة قضائه في الكوفة، وهو قول أحمد وسفيان الثوري وجماعة من العلماء، وقال الجمهور: لا تجوز شهادة غير المسلمين على المسلمين ورأوا أن ما في آية الوصية منسوخ، وهو قول زيد بن أسلم ومالك وأبي حنيفة والشافعي، واختلفوا في شهادة بعضهم على بعض عند قاضي المسلمين فأجازها أبو حنيفة ناظراً في ذلك إلى انتفاء تهمة تساهلهم بحقوق المسلمين، وخالفه الجمهور، والوجه أنه يتعذر لقاضي المسلمين معرفة أمانة بعضهم مع بعض وصدق أخبارهم كما قدمناه آنفاً.

وظاهر الآية قَبول شهادة العبد العدل وهو قول شريح وعثمان البتِّي وأحمد وإسحاق وأبي ثور، وعن مجاهد: المراد الأحرار، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي، والذي يظهر لي أن تخصيص العبيد من عموم الآية بالعرف وبالقياس، أما العرف فلأن غالب استعمال لفظ الرجل والرجال ألا يرد مطلقاً إلا مراداً به الأحرار، يقولون: رجال القبيلة ورجال الحي، قال محكان التميمي:

يا ربة البيت قُومي غيرَ صاغِرة ضُمِّي إليك رجالَ الحيّ والغُرَبا

وأما القياس فلعدم الاعتداد بهم في المجتمع لأن حالة الرق تقطعهم عن غير شؤون مالكيهم فلا يضبطون أحوال المعاملات غالباً؛ ولأنهم ينشؤون على عدم العناية بالمروءة، فترك اعتبار شهادة العبد معلوم للمظنة وفي النفس عدم انثلاج لهذا التعليل.

واشتُرط العدد في الشاهد ولم يكتف بشهادة عدل واحد لأن الشهادة لما تعلَّقت بحق معين لمعين اتهم الشاهد باحتمال أن يتوسل إليه الظالم الطالب لحق مزعوم فيحمله على تحريف الشهادة، فاحتيج إلى حيطة تدفع التهمة فاشترط فيه «الإسلام» وكفى به وازعاً، و«العدالة» لأنها تزع من حيث الدين والمروءة، وزيد انضمام ثان إليه لاستبعاد أن يتواطأ كلا الشاهدين على الزور. فثبت بهذه الآية أن التعدد شرط في الشهادة من حيث هي، بخلاف الرواية لانتفاء التهمة فيها إذ لا تتعلق بحق معين، ولهذا لو روى راوٍ حديثاً هو حجة في قضية للراوي فيها حق لما قبلت روايته، وقد كلف عمر أبا موسى الأشعري أن يأتي بشاهد معه على أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا استأذن أحدكم ثلاثاً ولم يؤذن له فليرجع**»، إذ كان ذلك في ادعاء أبي موسى أنه لما لم يأذن له عمر في الثالثة رجع، فشهد له أبو سعيد الخدري في ملإٍ من الأنصار.

والعدد هو اثنان في المعاملات المالية كما هنا.

وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ أي: لم يكن الشاهدان رجلين، أي: بحيث لم يحضر المعاملة رجلان بل حضر رجلٌ واحد، فرجل وامرأتان يشهدان. فقوله: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ جواب الشرط، وهو جزء جملة حذف خبرها لأن المقدر أنسب بالخبرية - ودليل المحذوف قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾ - وقد فهم المحذوف فكيفما قدَّرته ساغ لك.

وجيء في الآية بكان الناقصة مع التمكن من أن يقال فإن لم يكن رجلان، لئلا يتوهم منه أن شهادة المرأتين لا تقبل إلا عند تعذر الرجلين كما توهمه قوم، وهو خلاف قول الجمهور لأن مقصود الشارع التوسعة على المتعاملين. وفيه مرمى آخر وهو تعويدهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة إذ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون، فجعل الله المرأتين مقام الرجل الواحد وعلَّل ذلك بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾، وهذه حيطة أخرى من تحريف الشهادة وهي خشية الاشتباه والنسيان لأن المرأة أضعف من الرجل بأصل الجبلَّة بحسب الغالب، والضلال هنا بمعنى النسيان.

وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ قرأه الجمهور بفتح همزة أن على أنه محذوف منه لام التعليل كما هو الغالب في الكلام العربي مع أن، والتعليل في هذا الكلام ينصرف إلى ما يحتاج فيه إلى أن يُعلل لقصد إقناع المكلفين، إذ لا نجد في هذه الجملة حكماً قد لا تطمئن

إليه النفوس إلا جعل عوض الرجل الواحد بامرأتين اثنتين فصرح بتعليله. واللام المقدرة قبل أن متعلقة بالخبر المحذوف في جملة جواب الشرط، إذ التقدير فرجل وامرأتان يشهدان أو فليشهد رجل وامرأتان، وقرأوه بنصب ﴿فَتُذَكِّرَ﴾ عطفاً على ﴿أَن تَضِلَّ﴾، وقرأه حمزة بكسر الهمزة على اعتبار (إن) شرطية وتضل فعل الشرط، وبرفع (تذكر) على أنه خبر مبتدأ محذوف بعد الفاء لأن الفاء تؤذن بأن ما بعدها غير مجزوم والتقدير: فهي تذكرها الأخرى على نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ [المائدة: 95].

ولما كان ﴿أَن تَضِلَّ﴾ في معنى لضلال إحداهما صارت العلة في الظاهر هي الضلال، وليس كذلك، بل العلة هي ما يترتب على الضلال من إضاعة المشهود به، فتفرع عليه قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ لأن: ﴿فَتُذَكِّرَ﴾ معطوف على ﴿تَضِلَّ﴾ بفاء التعقيب فهو من تكملته، والعبرة بآخر الكلام كما قدمناه في قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة: 266]، ونظيره كما في «الكشاف» أن تقول: أعددت الخشبة أن يميل الحائط فأدعمه، وأعددت السلاح أن يجيء عدو فأدفعه. وفي هذا الاستعمال عدول عن الظاهر وهو أن يقال: أن تذكر إحداهما الأخرى عند نسيانها. ووجَّهه صاحب «الكشاف» بأن فيه دلالة على الاهتمام بشأن التذكير حتى صار المتكلِّم يعلِّل بأسبابه المفضية إليه لأجل تحصيله. وادعى ابن الحاجب في أماليه على هذه الآية بالقاهرة سنة ست عشرة وستمائة: أن من شأن لغة العرب إذا ذكروا علة ـ وكان للعلة علة ـ قدموا ذكر علة العلة وجعلوا العلة معطوفة عليها بالفاء لتحصل الدلالتان معاً بعبارة واحدة. ومثّله بالمثال الذي مثّل به «الكشاف»، وظاهر كلامه أن ذلك ملتزم ولم أره لغيره.

والذي أراه أن سبب العدول في مثله أن العلة تارةً تكون بسيطة كقولك: فعلت كذا إكراماً لك، وتارةً تكون مركبة من دفع ضُر وجلب نفع بدفعه. فهنالك يأتي المتكلم في تعليله بما يدل على الأمرين في صورة علة واحدة إيجازاً في الكلام كما في الآية والمثالين. لأن المقصود من التعدد خشية حصول النسيان للمرأة المنفردة، فلذا أخذ بقولها حق المشهود عليه وقصد تذكير المرأة الثانية إياها، وهذا أحسن مما ذكره صاحب «الكشاف».

وفي قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ إظهار في مقام الإضمار، لأن مقتضى الظاهر أن يقول: فتذكرها الأخرى، وذلك أن الإحدى والأخرى وصفان مبهمان لا يتعين شخص المقصود بهما، فكيفما وضعتهما في موضعي الفاعل والمفعول كان المعنى واحداً، فلو أضمر للإحدى ضمير المفعول لكان المعاد واضحاً سواء كان قوله إحداهما

ـ المظهر ـ فاعلًا أو مفعولًا به، فلا يظن أن كون لفظ إحداهما المظهر في الآية فاعلًا ينافي كونه إظهاراً في مقام الإضمار، لأنه لو أضمر لكان الضمير مفعولًا، والمفعول غير الفاعل كما قد ظنه التفتازاني لأن المنظور إليه في اعتبار الإظهار في مقام الإضمار هو تأتي الإضمار مع اتحاد المعنى. وهو موجود في الآية كما لا يخفى.

ثم نكتة الإظهار هنا قد تحيرت فيها أفكار المفسِّرين ولم يتعرض لها المتقدمون، قال التفتازاني في «شرح الكشاف»: «ومما ينبغي أن يتعرض له وجه تكرير لفظ إحداهما، ولا خفاء في أنه ليس من وضع المظهر موضع المضمر إذ ليست المذكِّرة هي الناسية إلا أن يجعل إحداهما الثانية في موقع المفعول، ولا يجوز ذلك لتقديم المفعول في موضع الإلباس، ويصح أن يقال: فتذكرها الأخرى، فلا بد للعدول من نكتة».

وقال العصام في «حاشية البيضاوي»: نكتة التكرير أنه كان أصل التركيب (أن تذكِّر إحداهما الأخرى إن ضلَّت)، فلما قدَّم (إن ضلَّت) وأبرز في معرض العلة لم يصح الإضمار، «أي: لعدم تقدم المُعاد»، ولم يصح (أن تضل الأخرى) لأنه لا يحسن قبل ذكر (إحداهما)، «أي: لأن (الأخرى) لا يكون وصفاً إلى في مقابلة وصف مقابل مذكور، فأبدل بإحداهما «أي: أبدل موقع لفظ (لأخرى) بلفظ (إحداهما) ولم يغير ما هو أصل العلة عن هيئته لأنه كأن لم يقدم عليه، ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ يعني فهذا وجه الإظهار.

وقال الخفاجي في «حاشية التفسير»: «قالوا: إن النكتة الإيهام لأن كل واحدة من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتها من الضلال والتذكير، فدخل الكلام في معنى العموم»، يعني أنه أظهر لئلا يتوهم أن إحدى المرأتين لا تكون إلا مذكرة الأخرى، فلا تكون شاهدة بالأصالة. وأصل هذا الجواب لشهاب الدين الغزنوي عصري الخفاجي عن سؤال وجهه إليه الخفاجي، وهذا السؤال:

يا رأسَ أهل العلوم السادة البرره ... ومَن نَداه على كل الورى نشَره
ما سرُّ تكرار إحدى دون تُذْكِرُها ... في آية لذوي الأشهاد في البقره
وظاهرُ الحال إيجازُ الضمير على ... تكرار إحداهما لو أنه ذَكَره
وحمل الإحدى على نفس الشهادة في ... أولاهما ليس مرضياً لدى المهره
فغُص بفكرك لاستخراج جوهره ... من بحر علمك ثم ابعث لنا دُرره

فأجاب الغزنوي:

يا مَن فوائده بالعلم منتشره ... ومَن فضائله في الكون مشتهِره

تضل إحداهما فالقول محتمِلٌ	كليهما فهي للإظهار مفتقِره
ولو أتى بضمير كان مقتضياً	تعيين واحدة للحُكم معتبَره
ومن رددتم عليه الحَلَّ فهو كما	أشرتم ليس مَرْضياً لمن سبره
هذا الذي سمح الذهنُ الكليل به	والله أعلم في الفحوى بما ذَكَره

وقد أشار السؤال والجواب إلى رد على جواب لأبي القاسم المغربي في تفسيره[1]؛ إذ جعل (إحداهما) الأول مراداً به إحدى الشهادتين، وجعل (تضل) بمعنى تتلف بالنسيان، وجعل (إحداهما) الثاني مراداً به إحدى المرأتين. ولما اختلف المدلول لم يبق إظهار في مقام الإضمار، وهو تكلف وتشتيت للضمائر لا دليل عليه، فينزه تخريج كلام الله عليه، وهو الذي عناه الغزنوي بقوله: «ومن رددتم عليه الحل إلخ. . .».

والذي أراه أن هذا الإظهار في مقام الإضمار لنكتة هي قصد استقلال الجملة بمدلولها كيلا تحتاج إلى كلام آخر فيه مُعاد الضمير لو أُضمر، وذلك يرشح الجملة لأن تجري مجرى المثل. وكأن المراد هنا الإيماء إلى أن كلتا الجملتين علة لمشروعية تعدد المرأة في الشهادة، فالمرأة معرضة لتطرق النسيان إليها وقلة ضبط ما يهم ضبطه، والتعدد مظنة لاختلاف مواد النقص والخلل، فعسى ألا تنسى إحداهما ما نسيته الأخرى. فقوله: ﴿أَن تَضِلَّ﴾ تعليل لعدم الاكتفاء بالواحدة، وقوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ تعليل لإشهاد امرأة ثانية حتى لا تبطل شهادة الأولى من أصلها.

[282] ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾.

عُطف ﴿وَلَا يَأْبَ﴾ على ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ﴾ لأنه لما أمر المتعاقدين باستشهاد شاهدين نهَى من يطلب إشهاده عن أن يأبى، ليتم المطلوب وهو الإشهاد.

وإنما جيء في خطاب المتعاقدين بصيغة الأمر وجيء في خطاب الشهداء بصيغة النهي اهتماماً بما فيه التفريط. فإن المتعاقدين يظن بهما إهمال الإشهاد فأمرا به، والشهود يظن بهما الامتناع فنهوا عنه، وكل يستلزم ضده.

وتسمية المدعوين شهداء باعتبار الأول القريب، وهو المشارفة، وكأن في ذلك نكتة عظيمة: وهي الإيماء إلى أنهم بمجرد دعوتهم إلى الإشهاد، قد تعينت عليهم الإجابة، فصاروا شهداء.

وحذف معمول ﴿دُعُوا۟﴾ إما لظهوره من قوله ـ قبله ـ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ﴾ أي:

---

(1) هو: أبو القاسم الحسين بن علي الشهير بالمغربي، استوزره البويهي ببغداد وتوفي سنة 418.

إذا ما دعوا إلى الشهادة أي التحمل، وهذا قول قتادة، والربيع بن سليمان، ونقل عن ابن عباس، فالنهي عن الإباية عند الدعاء إلى الشهادة حاصل بالأَولى، ويجوز أن يكون حذف المعمول لقصد العموم، أي: إذا ما دعوا للتحمل والأداء معاً؛ قاله الحسن، وابن عباس، وقال مجاهد: إذا ما دعوا إلى الأداء خاصة، ولعل الذي حمله على ذلك هو قوله: ﴿ٱلشُّهَدَآءُ﴾ لأنهم لا يكونون شهداء حقيقة إلا بعد التحمل، ويبعده أن الله تعالى قال ـ بعد هذا ـ: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ﴾ [البقرة: 283]، وذلك نهي عن الإباية عند الدعوة للأداء.

والذي يظهر أن حذف المتعلق بفعل ﴿دُعُواْ﴾ لإفادة شمول ما يدعون لأجله في التعاقد: من تحمل، عند قصد الإشهاد، ومن أداء، عند الاحتياج إلى البينة. قال ابن الحاجب: «والتحمل حيث يفتقر إليه فرض كفاية والأداء نحو البريدين ـ إن كانا اثنين ـ فرض عين، ولا تحل إحالته على اليمين».

والقول في مقتضى النهي هنا كالقول في قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ﴾ ويظهر أن التحمُّل يتعين بالتعيين من الإمام، أو بما يعيِّنه، وكان الشأن أن يكون فرض عين إلا لضرورة فينتقل المتعاقدان لآخر، وأما الأداء ففرض عين إن كان لا مضرة فيه على الشاهد في بدنه، أو ماله، وعند أبي حنيفة الأداء فرض كفاية إلا إذا تعين عليه، بأن لا يوجد بدله، وإنما يجب بشرط عدالة القاضي، وقرب المكان: بأن يرجع الشاهد إلى منزله في يومه، وعلمه بأنه تقبل شهادته، وطلب المدعي. وفي هذه التعليقات رد بالشهادة إلى مختلف اجتهادات الشهود، وذلك باب من التأويلات لا ينبغي فتحه.

قال القرطبي: «يؤخذ من هذه الآية أنه يجوز للإمام أن يقيم للناس شهوداً، ويجعل لهم كفايتهم من بيت المال، فلا يكون لهم شغل إلا تحمل حقوق الناس حفظاً لها».
قلت: وقد أحسن قضاة تونس المتقدمون، وأمراؤها، في تعيين شهود منتصبين للشهادة بين الناس، يؤخذون ممن يقبلهم القضاة ويعرفونهم بالعدالة، وكذلك كان الأمر في الأندلس، وذلك من حسن النظر للأمة، ولم يكن ذلك متبعاً في بلاد المشرق؛ بل كانوا يكتفون بشهرة عدالة بعض الفقهاء وضبطهم للشروط وكتب الوثائق فيعتمدهم القضاة، ويكلون إليهم ما يجري في النوازل من كتابة الدعوى والأحكام، وكان مما يعد في ترجمة بعض العلماء أن يقال: كان مقبولًا عند القاضي فلان.

[282] ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾.

تعميم في أكوان أو أحوال الديون المأمور بكتابتها، فالصغير والكبير هنا مجازان

في الحقير والجليل. والعاملات الصغيرة أكثر من الكبيرة، فلذلك نهوا عن السآمة هنا. والسآمة: الملل من تكرير فعل ما.

والخطاب للمتداينَين أصالة، ويستتبع ذلك خطاب الكاتب: لأن المتداينَين إذا دعواه للكتابة وجب عليه أن يكتب.

والنهي عنها نهي عن أثرها، وهو ترك الكتابة، لأن السآمة تحصل للنفس من غير اختيار، فلا ينهى عنها في ذاتها، وقيل: السآمة هنا كناية عن الكسل والتهاون. وانتصب صغيراً أو كبيراً على الحال من الضمير المنصوب بتكتبوه، أو على حذف كان مع اسمها. وتقديم الصغير على الكبير هنا، مع أن مقتضى الظاهر العكس، كتقديم السِّنة على النوم في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255] لأنه قصد هنا إلى التنصيص على العموم لدفع ما يطرأ من التوهمات في قلة الاعتناء بالصغير، وهو أكثر، أو اعتقاد عدم وجوب كتابة الكبير، لو اقتصر في اللفظ على الصغير.

وجملة ﴿إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾ حال من الضمير المنصوب بتكتبوه، أي: مغيَّى الدَّين إلى أجله الذي تعاقدا عليه، والمراد التغيية في الكتابة.

[282] ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾.

تصريح بالعلة لتشريع الأمر بالكتابة: بأن الكتابة فيها زيادة التوثق، وهو أقسط، أي: أشد قسطاً، أي: عدلًا، لأنه أحفظ للحق، وأقوم للشهادة، أي: أعون على إقامتها، وأقرب إلى نفي الريبة والشك، فهذه ثلاث علل، ويستخرج منها أن المقصد الشرعي أن تكون الشهادة في الحقوق بينة، واضحة، بعيدة عن الاحتمالات، والتوهمات. واسم الإشارة عائد إلى جميع ما تقدم باعتبار أنه مذكور، فلذلك أشير إليه باسم إشارة الواحد.

وفي الآية حجة لجواز تعليل الحكم الشرعي بعلل متعددة، وهذا لا ينبغي الاختلاف فيه.

واشتقاق ﴿أَقْسَطُ﴾ من أقسطَ بمعنى عدل، وهو رباعي، وليس من قَسَط لأنه بمعنى جار، وكذا اشتقاق «أَقْوَمُ» من أقام الشهادة إذا أظهرها جارٍ على قول سيبويه بجواز صوغ التفضيل والتعجب من الرباعي المهموز، سواء كانت الهمزة للتعدية نحو: أعطى، أم لغير التعدية نحو: أفرط. وجوَّز صاحب «الكشاف» أن يكون أقسط مشتقاً من قاسط بمعنى ذي قسط، أي: صيغة نسب وهو مشكل، إذ ليس لهذه الزنة فعل. واستشكل أيضاً بأن صوغه من الجامد أشد من صوغه من الرباعي. والجواب عندي أن النسب هنا

لما كان إلى المصدر شابه المشتق: إذ المصدر أصل الاشتقاق، وأن يكون أقوم مشتقاً من قام الذي هو محوَّل إلى وزن فَعُلَ ـ بضم العين ـ الدال على السجية، الذي يجيء منه قويم صفة مشبهة.

[282] ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةٌ تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾.

استثناء من عموم الأحوال أو الأكوان في قوله: ﴿صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا﴾ وهو استثناء؛ قيل: منقطع، لأن التجارة الحاضرة ليست من الدَّين في شيء، والتقدير: إلا كون تجارة حاضرة.

والحاضرة الناجزة، التي لا تأخير فيها، إذ الحاضر، والعاجل، والناجز: مترادفة. والدَّين، والأجل، والنسيئة: مترادفة.

وقوله: ﴿تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ بيان لجملة ﴿أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةٌ حَاضِرَةٌ﴾ بل البيان في مثل هذا، أقرب منه في قول الشاعر مما أنشده ابن الأعرابي في نوادره، وقال العيني: ينسب إلى الفرزدق:

إلا الله أشكو بالمدينة حاجة ... وبالشام أخرى كيف يلتقيان

إذ جعل صاحب «الكشاف» كيف يلتقيان بياناً لحاجة وأخرى، أو تجعل ﴿تُدِيرُونَهَا﴾ صفة ثانية لتجارة في معنى البيان، ولعل فائدة ذكره الإيماء إلى تعليل الرخصة في ترك الكتابة، لأن إدارتها أغنت عن الكتابة. وقيل: الاستثناء متصل، والمراد بالتجارة الحاضرة المؤجلة إلى أجل قريب، فهي من جملة الديون، رخص فيها ترك الكتابة بها، وهذا بعيد.

وقوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ تصريح بمفهوم الاستثناء، مع ما في زيادة قوله: ﴿جُنَاحٌ﴾ من الإشارة إلى أن هذا الحكم رخصة، لأن رفع الجناح مؤذن بأن الكتابة أولى وأحسن.

وقرأ الجمهور: ﴿تِجَـٰرَةٌ﴾ بالرفع: على أن تكون تامة، وقرأه عاصم بالنصب: على أن تكون ناقصة، وأن في فعل تكون ضميراً مستتراً عائداً على ما يفيده خبر كان، أي: إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة، كما في قول عمرو بن شاس ـ أنشده سيبويه ـ:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا ... إذا كان يوماً ذا كواكبَ أشنعا

تقديره: إذا كان اليوم يوماً ذا كواكب، وقوله: ﴿أَلَّا﴾ أصله أن لا فرُسم مدغماً.

[282] ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾.

تشريع للإشهاد عند البيع ولو بغير دين إذا كان البيع غير تجارة حاضرة، وهذا إكمال لصور المعاملة: فإنها إما تداين، أو آيل إليه كالبيع بدين، وإما تناجز في تجارة، وإما تناجز في غير تجارة كبيع العقار والعروض في غير التجر. وقيل: المراد بتبايعتم التجارة، فتكون الرخصة في ترك الكتابة مع بقاء الإشهاد بدون كتابة، وهذا بعيد جداً، لأن الكتابة ما شُرعت إلا لأجل الإشهاد والتوثق.

وقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ﴾ أمر: قيل هو للوجوب، وهذا قول أبي موسى الأشعري، وابن عمر، وأبي سعيد الخدري، وسعيد بن المسيب، ومجاهد، والضحاك، وعطاء، وابن جريج، والنخعي، وجابر بن زيد، وداوود الظاهري، والطبري. وقد أشهد النبي ﷺ على بيع عبد باعه للعدّاء بن خالد بن هوذة، وكتب في ذلك: «**بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله، اشترى منه عبداً لا داء ولا غائلة ولا خِبثة بيع المسلم للمسلم**»، وقيل: هو للندب وذهب إليه من السلف الحسن، والشعبي، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وتمسكوا بالسنة: أن النبي ﷺ باع ولم يُشهد، قاله ابن العربي، وجوابه: أن ذلك في مواضع الائتمان، وسيجيء قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا﴾ [البقرة: 283] الآية. وقد تقدم ما لابن عطية في توجيه عدم الوجوب وردنا له عند قوله تعالى: ﴿فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾.

[282] ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ﴾.

نهي عن المضارة وهي تحتمل أن يكون الكاتب والشهيد مصدراً للإضرار، أو أن يكون المكتوب له والمشهود له مصدراً للإضرار: لأن ﴿يُضَآرَّ﴾ يحتمل البناء للمعلوم وللمجهول، ولعل اختيار هذه المادة هنا مقصود، لاحتمالها حكمين، ليكون الكلام موجهاً فيُحمل على كلا معنييه لعدم تنافيهما، وهذا من وجه الإعجاز.

والمضارة: إدخال الضر بأن يوقع المتعاقدان الشاهدين والكاتب في الحرج والخسارة، أو ما يجر إلى العقوبة، وأن يوقع الشاهدان أحد المتعاقدين في إضاعة حق أو تعب في الإجابة إلى الشهادة. وقد أخذ فقهاؤنا من هاته الآية أحكاماً كثيرة تتفرع عن الإضرار: منها ركوب الشاهد من المسافة البعيدة، ومنها ترك استفساره بعد المدة الطويلة التي هي مظنة النسيان، ومنها استفساره استفساراً يوقعه في الاضطراب، ويؤخذ منها أنه ينبغي لولاة الأمور جعل جانب من مال بيت المال لدفع مصاريف انتقال الشهود وإقامتهم في غير بلدهم وتعويض ما سينالهم من ذلك الانتقال من الخسائر المالية في إضاعة عائلاتهم، إعانة على إقامة العدل بقدر الطاقة والسعة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ﴾ حذف مفعول ﴿تَفۡعَلُواْ﴾ وهو

معلوم، لأنه الإضرار المستفاد من (لا يضار) مثل: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ﴾ [المائدة: 8] والفسوق: الإثم العظيم، قال تعالى: ﴿بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: 11].

[282] ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿282﴾﴾.

أمر بالتقوى لأنها ملاك الخير، وبها يكون ترك الفسوق. وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ تذكير بنعمة الإسلام، الذي أخرجهم من الجهالة إلى العلم بالشريعة، ونظام العالم، وهو أكبر العلوم وأنفعها، ووعد بدوام ذلك لأنه جيء فيه بالمضارع، وفي عطفه على الأمر بالتقوى إيماء إلى أن التقوى سبب إفاضة العلوم، حتى قيل: إن الواو فيه للتعليل، أي: ليعلمكم. وجعله بعضهم من معاني الواو، وليس بصحيح.

وإظهار اسم الجلالة في الجمل الثلاث: لقصد التنويه بكل جملة منها حتى تكون مستقلة الدلالة، غير محتاجة إلى غيرها المشتمل على معاد ضميرها، حتى إذا سمع السامع كل واحدة منها حصل له علم مستقل، وقد لا يسمع إحداها فلا يضره ذلك في فهم أخراها، ونظير هذا الإظهار قول الحماسي[1]:

اللؤمُ أكرمُ من وَبْرٍ ووالده ... واللؤم أكرمُ من وَبْرٍ وما ولدا

واللؤم داءٌ لوبرٍ يُقتلون به ... لا يُقتلونَ بداءٍ غيرِهِ أبدا

فإنه لما قصد التشنيع بالقبيلة ومن ولدها، وما ولدته، أظهر اللؤم في الجمل الثلاث، ولما كانت الجملة الرابعة كالتأكيد للثالثة لم يظهر اسم اللؤم بها. هذا، ولإظهار اسم الجلالة نكتة أخرى وهي التهويل. وللتكرير مواقع يحسن فيها، ومواقع لا يحسن فيها، قال الشيخ في «دلائل الإعجاز»[2]، في الخاتمة التي ذكر فيها أن الذوق قد يدرك أشياء لا يُهتدى لأسبابها، وأن بعض الأئمة قد يعرض له الخطأ في التأويل: «ومن ذلك ما حكيا عن الصاحب أنه قال: كان الأستاذ ابن العميد يختار من شعر ابن الرومي وينقط على ما يختاره، قال الصاحب: فدفع إليَّ القصيدة التي أولها:

أتحتَ ضلوعي جمرةٌ تتوقدُ ... على ما مضى أم حسْرة تتجدّد

وقال لي: تأملها، فتأملتها فوجدته قد ترك خير بيت فيها لم ينقِّط عليه وهو قوله:

بجهلٍ كجهل السيفِ والسيفُ منتضًى ... وحِلمٍ كحلم السيف والسيفُ مُغْمدُ

---

(1) وهو: الحكم ابن مقداد ويدعى ابن زهرة، وزهرة أمه ويعرف بالحكم الأصم الفزاري، وتنسب الأبيات إلى عويف القوافي أيضاً واسمه عوف بن حصن الفزاري.

(2) ص: 400 مطبعة الموسوعات بمصر.

فقلت: لم ترك الأستاذ هذا البيت؟ فقال: لعل القلم تجاوزه، ثم رآني من بعد فاعتذر بعذر كان شراً من تركه؛ فقال: إنما تركته لأنه أعاد السيف أربع مرات، قال الصاحب: لو لم يعده لفسد البيت، قال الشيخ عبدالقاهر: والأمر كما قال الصاحب ـ ثم قال ـ قال أبو يعقوب: إن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف، لأجل ذلك كان لإعادة اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105]. وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝1 اللَّهُ الصَّمَدُ ۝2﴾ [الإخلاص: 1 ـ 2] عمل لولاه لم يكن.

وقال الراغب: قد استكرهوا التكرير في قوله:

فما للنَّوى جُذّ النَّوى قُطِع النَّوى

حتى قيل: لو سُلِّط بعير على هذا البيت لرعى ما فيه من النوى، ثم قال: إن التكرير المستحسن هو تكرير يقع على طريق التعظيم، أو التحقير، في جمل متواليات كل جملة منها مستقلة بنفسها، والمستقبح هو أن يكون التكرير في جملة واحدة أو في جمل في معنى، ولم يكن فيه معنى التعظيم والتحقير، فالراغب موافق للأستاذ ابن العميد، وعبدالقاهر موافقٌ للصاحب بن عباد، قال المرزوقي في شرح الحماسة[1] عند قول يحيى بن زياد:

لمّا رأيت الشيبَ لاح بياضُه ... بمَفرِقِ رأسي قلتُ للشيب مرحبا

«كان الواجب أن يقول: قلت له مرحباً، لكنهم يكررون الأعلام وأسماء الأجناس كثيراً والقصد بالتكرير التفخيم».

واعلم أنه ليس التكرير بمقصور على التعظيم بل مقامه كل مقام يراد منه تسجيل انتساب الفعل إلى صاحب الاسم المكرر، كما تقدم في بيتي الحماسة: اللؤم أكرم من وبر».. إلخ.

وقد وقع التكرير متعاقباً في قوله تعالى في سورة آل عمران [78]: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝78﴾ [آل عمران: 78].

[283] ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾.

هذا معطوف على قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ [البقرة: 282] الآية، فجميع ما تقدم

---

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة.

حُكم في الحضر والمُكنة، فإن كانوا على سفر ولم يتمكنوا من الكتابة لعدم وجود من يكتب ويشهد، فقد شرع لهم حكم آخر وهو الرهن، وهذا آخر الأقسام المتوقعة في صور المعاملة، وهي حالة السفر غالباً، ويلحق بها ما يماثل السفر في هاته الحالة.

والرهان جمع رهن ـ ويجمع أيضاً على رُهُن بضم الراء وضم الهاء ـ وقد قرأه جمهور العشرة: بكسر الراء وفتح الهاء، وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو: بضم الراء وضم الهاء، وجمعه باعتبار تعدد المخاطبين بهذا الحكم.

والرهن هنا اسم للشيء المرهون تسمية للمفعول بالمصدر كالخَلْق. ومعنى الرهن أن يجعل شيء من متاع المدين بيد الدائن توثقة له في دَينه. وأصل الرهن في كلام العرب يدل على الحبس، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿38﴾﴾ [المدثر: 38]، فالمرهون محبوس بيد الدائن إلى أن يستوفي دَينه، قال زهير:

وفارقَتْكَ برهن لا فَكاكَ لَه ... يوم الوداع فأمسَى الرهن قد غَلِقَا

والرهن شائع عند العرب: فقد كانوا يرهنون في الحمالات والديات إلى أن يقع دفعها، فربما رهنوا أبناءهم، وربما رهنوا واحداً من صناديدهم، قال الأعشى يذكر أن كسرى رام أخذ رهائن من أبنائهم:

آليتُ لا أُعطيه من أبنائنا ... رُهُناً فنفسدَهم كمن قد أفْسَدا

وقال عبدالله بن همَّام السلولي[1]:

فلمّا خشيتُ أظافيرَهم ... نجوْت وأرْهنتُهُم مالِكا

ومن حديث كعب بن الأشرف أنه قال لعبدالرحمٰن بن عوف: أرهنوني أبناءكم.

ومعنى: ﴿فَرِهَٰنٌ﴾: أي فرهان تعوض بها الكتابة. ووصفها بمقبوضة إما لمجرد الكشف، لأن الرهان لا تكون إلا مقبوضة، وإما للاحتراز عن الرهن للتوثقة في الديون في الحضر فيؤخذ من الإذن في الرهن أنه مباح، فلذلك إذا سأله رب الدين أجيب إليه، فدلت الآية على أن الرهن توثقة في الدين.

والآية دالة على مشروعية الرهن في السفر بتصريحها. وأما مشروعية الرهن في الحضر فلأن تعليقه هنا على حال السفر ليس تعليقاً بمعنى التقييد، بل هو تعليق بمعنى الفرض والتقدير، إذا لم يوجد الشاهد في السفر، فلا مفهوم للشرط لوروده مورد بيان

---

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة.

حالة خاصة لا للاحتراز، ولا تعتبر مفاهيم القيود إلا إذا سيقت مساق الاحتراز، ولذا لم يعتدوا بها إذا خرجت مخرج الغالب. ولا مفهوم له في الانتقال عن الشهادة أيضاً؛ إذ قد علم من الآية أن الرهن معاملة معلومة لهم، فلذلك أحيلوا عليها عند الضرورة على معنى الإرشاد والتنبيه.

وقد أخذ مجاهد، والضحاك، وداود الظاهري، بظاهر الآية من تقييد الرهن بحال السفر، مع أن السنة أثبتت وقوع الرهن من الرسول ﷺ ومن أصحابه في الحضر.

والآية دليل على أن القبض من متمِّمات الرهن شرعاً، ولم يختلف العلماء في ذلك، وإنما اختلفوا في الأحكام الناشئة عن ترك القبض، فقال الشافعي: القبض شرط في صحة الرهن، لظاهر الآية، فلو لم يُقارن عقدة الرهن قبضٌ فسدت العقدة عنده، وقال محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة: لا يجوز الرهن بدون قبض، وتردد المتأخرون من الحنفية في مفاد هذه العبارة؛ فقال جماعة: هو عنده شرط في الصحة كقول الشافعي، وقال جماعة: هو شرط في اللزوم قريباً من قول مالك، واتفق الجميع على أن للراهن أن يرجع بعد عقد الرهن إذا لم يقع الحوز، وذهب مالك إلى أن القبض شرط في اللزوم، لأن الرهن عقد يثبت بالصيغة كالبيع، والقبضُ من لوازمه، فلذلك يجبر الراهن على تحويز المرتهن إلا أنه إذا مات الراهن أو أفلس قبل التحويز كان المرتهن أسوة الغرماء؛ إذ ليس له ما يؤثره على بقية الغرماء، والآية تشهد لهذا لأن الله سبحانه وتعالى جعل القبض وصفاً للرهن، فعلم أن ماهية الرهن قد تحققت بدون القبض. وأهل تونس يكتفون في رهن الرباع والعقار برهن رسوم التملك، ويعدون ذلك في رهن الدين حوزاً. وفي الآية دليل واضح على بطلان الانتفاع؛ لأن الله تعالى جعل الرهن عوضاً عن الشهادة في التوثق فلا وجه للانتفاع، واشتراط الانتفاع بالرهن يخرجه عن كونه توثقاً إلى ماهية البيع.

[283] ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾.

متفرع على جميع ما تقدم من أحكام الدَّين، أي: إن أمن كل من المتداينين الآخر، أي: وثق بعضكم بأمانة بعض فلم يطالبه بإشهاد ولا رهن، فالبعض ـ المرفوع ـ هو الدائن، والبعض ـ المنصوب ـ هو المدين وهو الذي اؤتمِن.

والأمانة مصدر آمنه إذا جعله آمناً. والأمن اطمئنان النفس وسلامتها مما تخافه، وأطلقت الأمانة على الشيء المؤمَّن عليه، من إطلاق المصدر على المفعول. وإضافة أمانته تشبه إضافة المصدر إلى مفعوله. وسيجيء ذكر الأمانة بمعنى صفةِ الأمين عند قوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ في سورة الأعراف [68].

وقد أطلق هنا اسم الأمانة على الدَّين في الذمة وعلى الرهن لتعظيم ذلك الحق، لأن اسم الأمانات له مهابة في النفوس، فذلك تحذير من عدم الوفاء به؛ لأنه لما سُمِّي أمانة فعدَمُ أدائه ينعكس خيانة؛ لأنها ضدها، وفي الحديث: «**أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك**».

والأداء: الدفع والتوفية، ورد الشيء أو رد مثله فيما لا تقصد أعيانه، ومنه أداء الأمانة وأداء الدين، أي: عدم جحده، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58].

والمعنى: إذا ظننتم أنكم في غُنية عن التوثق في ديونكم بأنكم أمناء عند بعضكم، فأعطوا الأمانة حقها.

وقد علمت مما تقدم عند قوله تعالى: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ أن آية: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾ تعتبر تكميلًا لطلب الكتابة والإشهاد طلب ندب واستحباب عند الذين حملوا الأمر في قوله تعالى: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ على معنى الندب والاستحباب، وهم الجمهور. ومعنى كونها تكميلًا لذلك الطلب أنها بينت أن الكتابة والإشهاد بين المتداينَين، مقصود بهما حسن التعامل بينهما، فإن بدا لهما أن يأخذا بهما فنعمَّا، وإن اكتفيا بما يعلمانه من أمانٍ بينهما فلهما تركهما.

وأتبع هذا البيان بوصاية كلا المتعاملين بأن يؤديا الأمانة ويتقيا الله.

وتقدم أيضاً أن الذين قالوا بأن الكتابة والإشهاد على الديون كان واجباً ثم نسخ وجوبه، ادعوا أن ناسخه هو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ الآية، وهو قول الشعبي، وابن جريج، وجابر بن زيد، والربيع بن سليمان، ونسب إلى أبي سعيد الخدري.

ومحمل قولهم وقول أبي سعيد ـ إن صح ذلك عنه ـ أنهم عنوا بالنسخ تخصيص عموم الأحوال والأزمنة. وتسمية مثل ذلك نسخاً تسمية قديمة.

أما الذين يرون وجوب الكتابة والإشهاد بالديون حكماً مُحْكَماً، ومنهم الطبري، فقصروا آية: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ الآية، على كونها تكملة لصورة الرهن في السفر خاصة، كما صرح به الطبري، ولم يأت بكلام واضح في ذلك ولكنه جمجم الكلام وطواه.

ولو أنهم قالوا: إن هذه الآية تعني حالة تعذر وجود الرهن في حالة السفر، أي: فلم يبق إلا أن يأمن بعضكم بعضاً، فالتقدير: فإن لم تجدوا رهناً وأمن بعضكم بعضاً

إلى آخره، لكان له وجه، ويفهم منه أنه إن لم يأمنه لا يداينه، ولكن طوي هذا ترغيباً للناس في المواساة والاتسام بالأمانة. وهؤلاء الفرق الثلاثة كلهم يجعلون هذه الآية مقصورة على بيان حالة ترك التوثق في الديون.

وأظهر مما قالوه عندي: أن هذه الآية تشريع مستقل يعم جميع الأحوال المتعلقة بالديون: من إشهاد، ورهن، ووفاء بالدين، والمتعلقة بالتبايع، ولهذه النكتة أبهم المؤتمنون بكلمة «بعض» ليشمل الائتمان من كلا الجانبين: الذي من قِبل ربِّ الدَّين، والذي مِن قِبل المَدين.

فربُّ الدَّين يأتمن المدين إذا لم ير حاجة إلى الإشهاد عليه، ولم يطالبه بإعطاء الرهن في السفر ولا في الحضر.

والمدين يأتمن الدائن إذا سلم له رهناً أغلى ثمناً بكثير من قيمة الدين المرتهن فيه، والغالب أن الرهان تكون أوفر قيمة من الديون التي أرهنت لأجلها، فأمر كل جانب مؤتمن أن يؤدي أمانته، فأداء المدين أمانته بدفع الدين، دون مطل، ولا جحود، وأداء الدائن أمانته إذا أعطي رهناً متجاوز القيمة على الدين أن يرد الرهن ولا يجحده غير مكترث بالدين؛ لأن الرهن أوفر منه، ولا ينقص شيئاً من الرهن.

ولفظ الأمانة مستعمل في معنيين: معنى الصفة التي يتصف بها الأمين، ومعنى الشيء المؤمَّن.

فيؤخذ من هذا التفسير إبطال غلق الرهن: وهو أن يصير الشيء المرهون ملكاً لربِّ الدَّين، إذا لم يدفع الدَّين عند الأجل، قال النبي ﷺ: **«لا يَغْلق الرهن»**، وقد كان غلق الرهن من أعمال أهل الجاهلية، قال زهير:

وفارقَتْكَ برهنٍ لا فَكاك له ... عند الوَداع فأمسى الرهنُ قد غَلِقَا

ومعنى ﴿أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ أن يقول كلا المتعاملين للآخر: لا حاجة لنا بالإشهاد ونحن يأمن بعضنا بعضاً، وذلك كي لا ينتقض المقصد الذي أشرنا إليه فيما مضى من دفع مظنة اتهام أحد المتداينين الآخر.

وزِيد في التحذير بقوله: ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُۥ﴾، وذكر اسم الجلالة فيه مع إمكان الاستغناء بقوله: «وليتق ربه» لإدخال الروع في ضمير السامع وتربية المهابة.

وقوله: ﴿الَّذِي اؤْتُمِنَ﴾ وقع فيه ياء هي المدة في آخر «الذي»، ووقع بعده همزتان أولاهما: وصلية وهي همزة الافتعال، والثانية: قطعية أصلية، فقرأه الجمهور بكسر ذال

الذي وبهمزة ساكنة بعد كسرة الذال؛ لأن همزة الوصل سقطت في الدرج فبقيت الهمزة على سكونها؛ إذ الداعي لقلب الهمزة الثانية مدًّا قد زال، وهو الهمزة الأولى، ففي هذه القراءة تصحيح للهمزة؛ إذ لا داعي للإعلال.

وقرأه ورش عن نافع، وأبو عمرو، وأبو جعفر: الذيتُمن بياء بعد ذال الذي، ثم فوقية مضمومة: اعتباراً بأن الهمزة الأصلية قد انقلبت واواً بعد همزة الافتعال الوصلية؛ لأن الشأن ضم همزة الوصل مجانسة لحركة تاء الافتعال عند البناء للمجهول، فلما حذفت همزة الوصل في الدرج بقيت الهمزة الثانية واواً بعد كسرة ذال «الذي» فقُلبت الواو ياء، ففي هذه القراءة قلبان.

وقرأه أبو بكر عن عاصم: ﴿**الذي اوتمن**﴾ بقلب الهمزة واواً تبعاً للضمة مشيراً بها إلى الهمزة.

وهذا الاختلاف راجع إلى وجه الأداء فلا مخالفة فيه لرسم المصحف.

[283] ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿283﴾﴾.

وصاية ثانية للشهداء تجمع الشهادات في جميع الأحوال؛ فإنه أمر أن يكتب الشاهد بالعدل، ثم نهي عن الامتناع من الكتابة بين المتداينين، وأعقب ذلك بالنهي عن كتمان الشهادة كلها. فكان هذا النهي ـ بعمومه ـ بمنزلة التذييل لأحكام الشهادة في الدّين.

واعلم أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ﴾ نهي، وأن مقتضى النهي إفادة التكرار عند جمهور علماء الأصول، أي: تكرار الانكفاف عن فعلِ المنهيِّ في أوقات عُروض فعله، ولولا إفادته التكرار لما تحققت معصية، وأن التكرار الذي يقتضيه النهي تكرار يستغرق الأزمنة التي يعرض فيها داع لفعل المنهي عنه، فلذلك كان حقاً على من تحمل شهادة بحق ألا يكتمه عند عروض إعلانه: بأن يبلغه إلى من ينتفع به، أو يقضي به، كلما ظهر الداعي إلى الاستظهار به، أو قبل ذلك إذا خشي الشاهد تلاشي ما في علمه: بغيبة أو طروٍّ نسيان، أو عروض موت، بحسب ما يتوقع الشاهد أنه حافظ للحق الذي في علمه، على مقدار طاقته واجتهاده.

وإذ قد علمت ـ آنفاً ـ أن الله أنبأنا بأن مراده إقامة الشهادة على وجهها بقوله: ﴿وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ﴾ [البقرة: 282]، وأنه حرَّض الشاهد على الحضور للإشهاد إذا طُلب بقوله: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ﴾ [البقرة: 282]، فعُلم من ذلك كله الاهتمام بإظهار

الشهادة إظهاراً للحق. ويؤيد هذا المعنى ويزيده بياناً قول النبي ﷺ: «**ألا أخبرُكم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها**» رواه مالك في «الموطأ»، ورواه عنه مسلم والأربعة.

فهذا وجه تفسير الآية تظاهر فيه الأثر والنظر. ولكن روي في «الصحيح» عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «**خير أمتي القرن الذي بعُثت فيهم ثم الذين يلونهم**» - قالها ثانية وشك أبو هريرة في الثالثة - «**ثم يخلف قوم يشهدون قبل أن يُستشهدوا**» الحديث.

وهو مسوق مساق ذم من وصفهم بأنهم يشهدون قبل أن يُستشهدوا، وأن ذمَّهم من أجل تلك الصفة. وقد اختلف العلماء في محمله؛ قال عياض: حمله قوم على ظاهره من ذم من يشهد قبل أن تطلب منه الشهادة، والجمهور على خلافه وأن ذلك غير قادح، وحملوا ما في الحديث على ما إذا شهد كاذباً، وإلا فقد جاء في «الصحيح»: «**خير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها**». وأقول: روى مسلم عن عمران بن حصين: أن رسول الله ﷺ قال: «**إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم - قالها مرتين أو ثلاثاً - ثم يكون من بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون**» الحديث.

والظاهر أن ما رواه أبو هريرة وما رواه عمران بن حصين واحد، سمعه كلاهما، واختلفت عبارتهما في حكايته، فيكون لفظ عمران بن حصين مبيناً لفظ أبي هريرة أن معنى قوله: «**قبل أن يستشهدوا**» دون أن يُستشهدوا، أي: دون أن يستشهدهم مُشهد، أي: أن يحمِلوا شهادة، أي: يشهدون بما لا يعلمون، وهو الذي عناه المازري بقوله: وحملوا في الحديث - أي: حديث أبي هريرة - على ما إذا شهد كاذباً. فهذا طريق للجمع بين الروايتين، وهي ترجع إلى حمل المجمل على المبيَّن.

وقال النووي: تأوله بعض العلماء بأن ذم الشهادة قبل أن يُسألها الشاهد هو في الشهادة بحقوق الناس بخلاف ما فيه حق الله، قال النووي: «وهذا الجمع هو مذهب أصحابنا». وهذه طريقة ترجع إلى إعمال كل من الحديثين في باب، بتأويل كل من الحديثين على غير ظاهره؛ لئلا يلغَى أحدهما.

قلت: وبنى عليه الشافعية فرعاً برد الشهادة التي يؤديها الشاهد قبل أن يُسألها، ذكره الغزالي في «الوجيز»، والذي نقل ابن مرزوق في «شرح مختصر خليل عن الوجيز»: «الحرص على الشهادة بالمبادرة قبل الدعوى لا تقبل، وبعد الدعوى وقبل الاستشهاد وجهان، فإن لم تقبل فهل يصير مجروحاً؟ وجهان».

فأما المالكية فقد اختلف كلامهم.

فالذي ذهب إليه عياض وابن مرزوق أن أداء الشاهد شهادته قبل أن يُسألها مقبول لحديث «الموطأ»: «**خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها**»، ونقل الباجي عن مالك: «أن معنى الحديث أن يكون عند الشاهد شهادة لرجل لا يعلم بها، فيخبره بها، ويؤديها له عند الحاكم». فإن مالكاً ذكره في «الموطأ» ولم يذيله بما يقتضي أنه لا عمل عليه، وتبع الباجي ابن مرزوق في «شرحه لمختصر خليل» وادعى أنه لا يعرف في المذهب ما يخالفه، والذي ذهب إليه ابن الحاجب وخليل، وشارحو مختصريهما: أن أداء الشهادة قبل أن يطلب من الشاهد أداؤها مانع من قَبولها.

قال ابن الحاجب: «وفي الأداء يُبدأ به دون طلب فيما تمحَّض من حق الآدمي قادحةً». وقال خليل ـ عاطفاً على موانع قبول الشهادة ـ: «أو رَفَعَ قبل الطلب في محض حق الآدمي». وكذلك ابن راشد القفصي في كتابه «الفائق في الأحكام والوثائق» ونسبه النووي في «شرحه على صحيح مسلم» لمالك، وحمله على أن المستند متّحد وهو إعمال حديث أبي هريرة، ولعله أخذ نسْبة ذلك لمالك من كلام ابن الحاجب المتقدم.

وادعى ابن مرزوق أن ابن الحاجب تبع ابن شاس إذ قال: «فإن بادر بها من غير طلب لم يقبل»، وأن ابن شاس أخذه من كلام الغزالي قال: والذي تقتضيه نصوص المذهب أنه إن رفعها قبل الطلب لم يقدح ذلك فيها بل إن لم يكن فعله مندوباً فلا أقل من أن لا ترد»، واعتضد بكلام الباجي في شرح حديث: «**خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها**».

وقد سلكوا في تعليل المسألة مسلكين: مسلك يرجع إلى الجمع بين الحديثين، وهو مسلك الشافعية، ومسلك إعمال قاعدة رد الشهادة بتهمة الحرص على العمل بشهادته وأنه ريبة.

وقوله: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ زيادة في التحذير. والإثم: الذنب والفجور.

والقلب اسم للإدراك والانفعالات النفسية والنوايا. وأسند الإثم إلى القلب وإنما الآثم الكاتم، لأن القلب ـ أي: حركات العقل ـ يسبب ارتكاب الإثم: فإن كتمان الشهادة إصرار قلبي على معصية، ومثله قوله تعالى: ﴿سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعراف: 116] وإنما سحروا الناس بواسطة مرئيات وتخيلات، وقول الأعشى:

كذلك فافعل ما حييتَ إذا شَتَوْا ... وأقْدِم إذا ما أعيُنُ الناسِ تَفْرَقُ

لأن الفَرَق ينشأ عن رؤية الأهوال.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ تهديد، كناية عن المجازاة بمثل الصنيع؛ لأن القادر لا يحول بينه وبين المؤاخذة إلا الجهل، فإذا كان عليماً أقام قسطاس الجزاء.

[284] ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝٢٨٤﴾.

تعليل واستدلال على مضمون جملة ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ وعلى ما تقدم آنفاً من نحو: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾، ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾، ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾، فإذا كان ذلك تعريضاً بالوعد والوعيد، فقد جاء هذا الكلام تصريحاً واستدلالاً عليه، فجملة ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ إلى آخرها هي محط التصريح، وهي المقصود بالكلام، وهي معطوفة على جملة: ﴿وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ﴾ إلى: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: 283].

وجملة: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ هي موقع الاستدلال، وهي اعتراض بين الجملتين المتعاطفتين، أو علة لجملة: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ باعتبار إرادة الوعيد والوعد، فالمعنى: إنكم عبيدُه فلا يفوته عملُكم والجزاء عليه. وعلى هذا الوجه تكون جملة: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ معطوفة على جملة: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ عطف جملة على جملة، والمعنى: إنكم عبيده، وهو محاسبكم، ونظيرها في المعنى قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: 13 ـ 14] ولا يخالف بينهما إلا أسلوب نظم الكلام.

ومعنى الاستدلال هنا: إن الناس قد علموا أن الله رب السماوات والأرض، وخالق الخلق، فإذا كان ما في السماوات والأرض لله، مخلوقاً له، لزم أن يكون جميع ذلك معلوماً له لأنه مكون ضمائرهم وخواطرهم وعموم علمه تعالى بأحوال مخلوقاته من تمام معنى الخالقية والربوبية؛ لأنه لو خفي عليه شيء لكان العبد في حالة اختفاء حاله عن علم الله مستقلًّا عن خالقه. ومالكية الله تعالى أتم أنواع الملك على الحقيقة كسائر الصفات الثابتة لله تعالى، فهي الصفات على الحقيقة من الوجود الواجب إلى ما اقتضاه وجوب الوجود من صفات الكمال. فقوله: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ تمهيد لقوله: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ﴾ الآية.

وعطف قوله: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ بالواو دون الفاء للدلالة على أن الحكم الذي تضمَّنه مقصود بالذات، وأن ما قبله كالتمهيد له. ويجوز أن يكون قوله: ﴿وَإِن

﴿تُبۡدُواْ﴾ عطفاً على قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: 283]، ويكون قوله: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ اعتراضاً بينهما.

وإبداء ما في النفس: إظهاره، وهو إعلانه بالقول، فيما سبيله القول، وبالعمل فيما يترتب عليه عمل؛ وإخفاؤه بخلاف ذلك، وعطف ﴿أَوۡ تُخۡفُوهُ﴾ للترقي في الحساب عليه، فقد جاء على مقتضى الظاهر في عطف الأقوى على الأضعف، وفي الغرض المسوق له الكلام في سياق الإثبات. وما في النفي يعم الخير والشر.

والمحاسبة مشتقة من الحسبان وهو العدّ، فمعنى يحاسبكم في أصل اللغة: يعدُّه عليكم، إلا أنه شاع إطلاقه على لازم المعنى وهو المؤاخذة والمجازاة كما حكى الله تعالى: ﴿إِنۡ حِسَابُهُمۡ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّيۖ﴾ [الشعراء: 113]، وشاع هذا في اصطلاح الشرع، ويوضحه هنا قوله: ﴿فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ﴾.

وقد أجمل الله تعالى هنا الأحوال المغفورة وغير المغفورة: ليكون المؤمنون بين الخوف والرجاء، فلا يقصروا في اتباع الخيرات النفسية والعملية، إلا أنه أثبت غفراناً وتعذيباً بوجه الإجمال على كل مما نبديه وما نخفيه.

وللعلماء في معنى هذه الآية، والجمع بينها وبين قوله ﷺ: «**من هَمَّ بسيئة فلم يعملها كُتبت له حسنة**»، وقوله: «**إن الله تجاوز لأمتي عمَّا حدثتها به أنفسها**»، وأحسن كلام فيه ما يأتلف من كلامي المازري وعياض، في شرحيهما «لصحيح مسلم»: وهو ـ مع زيادة بيان ـ أن ما يخطر في النفس إن كان مجرد خاطر وتردد من غير عزم فلا خلاف في عدم المؤاخذة به، إذ لا طاقة للمكلف بصرفه عنه، وهو مورد حديث التجاوز للأمة عما حدثت به أنفسها، وإن كان قد جاش في النفس عزم، فإما أن يكون من الخواطر التي تترتب عليها أفعال بدنية أو لا، فإن كان من الخواطر التي لا تترتب عليها أفعال: مثل الإيمان، والكفر، والحسد، فلا خلاف في المؤاخذة به؛ لأن مما يدخل في طوق المكلف أن يصرفه عن نفسه، وإن كان من الخواطر التي تترتب عليها آثار في الخارج، فإن حصلت الآثار فقد خرج من أحوال الخواطر إلى الأفعال كمن يعزم على السرقة فيسرق، وإن عزم عليه ورجع عن فعله اختياراً لغير مانع منعه، فلا خلاف في عدم المؤاخذة به، وهو مورد حديث: «**من همَّ بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة**»، وإن رجع لمانع قهره على الرجوع ففي المؤاخذة به قولان، أي: إن قوله تعالى: ﴿يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ محمول على معنى يجازيكم وأنه مجمل تُبينه موارد الثواب والعقاب في أدلة شرعية كثيرة، وإن من سمّى ذلك نسخاً من السلف فإنما جرى على تسمية سبقت ضبط المصطلحات الأصولية فأطلق النسخ على معنى البيان، وذلك كثير في عبارات

المتقدمين. وهذه الأحاديث، وما دلت عليه دلائل قواعد الشريعة، هي البيان (لمن يشاء) في قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾.

وفي «صحيح البخاري» عن ابن عباس: «أن هذه الآية نُسخت بالتي بعدها»، أي بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] كما سيأتي هنالك.

وقد تبين بهذا أن المشيئة مترتبة على أحوال المُبْدى والمُخْفى، كما هو بيّن.

وقرأ الجمهور ﴿فَيَغْفِرْ﴾، ﴿وَيُعَذِّبْ﴾ بالجزم، عطفاً على ﴿يُحَاسِبْكُم﴾، وقرأه ابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب: بالرفع على الاستئناف بتقدير فهو يغفر، وهما وجهان فصيحان، ويجوز النصب ولم يقرأ به إلا في الشاذ.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. تذييل لما دل على عموم العلم، بما يدل على عموم القدرة.

[285] ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿285﴾﴾.

قال الزجاج: «لما ذكر الله سبحانه وتعالى في هذه السورة أحكاماً كثيرة وقصصاً، ختمها بقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ تعظيماً لنبيِّه ﷺ وأتباعه، وتأكيداً وفذلكةً لجميع ذلك المذكور من قبل». يعني: أن هذا انتقال من المواعظ، والإرشاد، والتشريع، وما تخلل ذلك: مما هو عون على تلك المقاصد، إلى الثناء على رسوله والمؤمنين في إيمانهم بجميع ذلك إيماناً خالصاً يتفرع عليه العمل؛ لأن الإيمان بالرسول والكتاب، يقتضي الامتثال لما جاء به من عمل. فالجملة استئناف ابتدائي وضعت في هذا الموقع لمناسبة ما تقدم، وهو انتقال مؤذن بانتهاء السورة لأنه لما انتقل من أغراض متناسبة إلى غرض آخر: هو كالحاصل والفذلكة، فقد أشعر بأنه استوفى تلك الأغراض. وورد في أسباب النزول أن قوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ يرتبط بقوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: 284] كما تقدم آنفاً.

وأل في الرسول للعهد. وهو عَلَم بالغلبة على محمَّدٍ ﷺ في وقت النزول، قال تعالى: ﴿وَهَمُّوا۟ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ﴾ [التوبة: 13]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ معطوف على ﴿ٱلرَّسُولُ﴾، والوقف عليه.

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ ـ هنا ـ لقب للذين استجابوا لرسول الله ﷺ، فلذلك كان في جعله فاعلًا لقوله: ﴿ءَامَنَ﴾ فائدةٌ، مع أنه لا فائدة في قولك: قام القائمون.

وقوله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ جمع بعد التفصيل، وكذلك شأن ﴿كُلٌّ﴾ إذا جاءت بعد

ذكر متعدد في حكم، ثم إرادة جمعه في ذلك، كقول الفضل بن عباس اللَّهَبي، بعد أبيات:

كـلٌّ لـه نـيَّـة فـي بُـغـض صـاحـبـه   بـنـعـمـة الله نَـقْـلـيـكـم وتَـقْـلُـونـا

وإذ كانت «كل» من الأسماء الملازمة للإضافة فإذا حذف المضاف إليه نوِّنت تنوين عوض عن مفرد كما نبه عليه ابن مالك في «التسهيل». ولا يعكر عليه أن «كلٌّ» اسم مُعْرب لأن التنوين قد يفيد الغرضين فهو من استعمال الشيء في معنييه، فمن جوَّز أن يكون عطف «المؤمنون» عطف جملة وجعل «المؤمنون» مبتدأ وجعل ﴿كُلٌّ﴾ مبتدأ ثانياً و﴿ءَامَنَ﴾ خبره، فقد شذ عن الذوق العربي.

وقرأ الجمهور ﴿وَكُتُبِهِۦ﴾ بصيغة جمع كتاب، وقرأه حمزة، والكسائي: ﴿**وكتابه**﴾، بصيغة المفرد على أن المراد القرآن أو جنس الكتاب. فيكون مساوياً لقوله: ﴿وَكُتُبِهِۦ﴾ إذ المراد الجنس، والحق أن المفرد والجمع سواء في إرادة الجنس، ألا تراهم يقولون: إن الجمع في مدخول أل الجنسية صوري، ولذلك يقال: إذا دخلت أل الجنسية على جمع أبطلت منه معنى الجمعية، فكذلك كل ما أريد به الجنس كالمضاف في هاتين القراءتين، والإضافة تأتي لما تأتي له اللام، وعن ابن عباس أنه قال، لما سئل عن هذه القراءة: «كتابه أكثر من كتبه ـ أو ـ الكتاب أكثر من الكتب»، فقيل: أراد أن تناول المفرد المراد به الجنس أكثر من تناول الجمع حين يراد به الجنس، لاحتمال إرادة جنس الجموع، فلا يسري الحكم لما دون عدد الجمع من أفراد الجنس، ولهذا قال صاحب «المفتاح»: «استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع». والحق أن هذا لا يقصده العرب في نفي الجنس ولا في استغراقه في الإثبات. وأن كلام ابن عباس ـ إن صح نقله عنه ـ فتأويله أنه أكثر لمساواته له معنى، مع كونه أخصر لفظاً، فلعله أراد بالأكثر معنى الأرجح والأقوى.

وقوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ قرأه الجمهور بنون المتكلم المشارك، وهو يحتمل الالتفات: بأن يكون من مقول قول محذوف دل عليه السياق وعطف: ﴿وَقَالُوا۟﴾ عليه. أو النون فيه للجلالة، أي: آمنوا في حال أننا أمرناهم بذلك لأننا لا نفرق، فالجملة معترضة. وقيل: هو مقول لقول محذوف دل عليه آمن؛ لأن الإيمان اعتقاد وقول. وقرأه يعقوب بالياء: على أن الضمير عائد على ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾.

والتفريق هنا أريد به التفريق في الإيمان به والتصديق، بأن يؤمن ببعض ويكفر ببعض.

وقوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ تقدم الكلام على نظيره عند قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136].

﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ عطف على ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ والسمع هنا كناية عن الرضا، والقَبول، والامتثال، وعكسه لا يسمعون، أي: لا يطيعون. وقال النابغة:

تناذَرَها الرَّاقون من سُوء سَمْعِها

أي عدم امتثالها للرقيا. والمعنى: إنهم آمنوا، واطمأنوا وامتثلوا، وإنما جيء بلفظ الماضي دون المضارع، ليدلوا على رسوخ ذلك؛ لأنهم أرادوا إنشاء القبول والرضا، وصيغ العقود ونحوها تقع بلفظ الماضي نحو بعت.

و﴿غُفْرَانَكَ﴾ نصب على المفعول المطلق: أي اغفر غفرانك، فهو بدل من فعله، والمصير يحتمل أن يكون حقيقة فيكون اعترافاً بالبعث، وجُعل منتهياً إلى الله لأنه منتهٍ إلى يوم، أو عالَم، تظهر فيه قدرة الله بالضرورة. ويحتمل أنه مجاز عن تمام الامتثال والإيمان، كأنهم كانوا قبل الإسلام آبقين، ثم صاروا إلى الله، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: 50]. وجعل المصير إلى الله تمثيلًا للمصير إلى أمره ونهيه كقوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾ [النور: 39]. وتقديم المجرور لإفادة الحصر: أي المصير إليك لا إلى غيرك، وهو قصر حقيقي قصدوا به لازم فائدته، وهو أنهم عالمون بأنهم صائرون إليه، ولا يصيرون إلى غيره ممن يعبدهم أهل الضلال.

[286] ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾.

الأظهر أنه من كلام الله تعالى، لا من حكاية كلام الرسول والمؤمنين، فيكون اعتراضاً بين الجمل المحكية بالقول، وفائدته إظهار ثمرة الإيمان، والتسليم، والطاعة، فأعلمهم الله بأنه لم يجعل عليهم في هذا الدين التكليف بما فيه مشقة، وهو مع ذلك تبشير باستجابة دعوتهم الملقنة، أو التي ألهموها: وهي ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾ إلى قوله: ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ قبل أن يحكي دعواتهم تلك.

ويجوز أن يكون من كلام الرسول والمؤمنين، كأنه تعليل لقولهم: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ أي: علمنا تأويل قول ربنا: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: 284] بأنه يدخلها المؤاخذة بما في الوسع، مما أبدى وما أخفى، وهو ما يظهر له أثر في الخارج اختياراً، أو يعقد عليه القلب، ويطمئن به، إلا أن قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ إلخ يبعد هذا؛ إذ لا قِبَلَ لهم بإثبات ذلك.

فعلى أنه من كلام الله فهو نسخ لقوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ وهذا مروي في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة وابن عباس[1] أنه قال: لما نزلت: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 284] اشتد ذلك على أصحاب رسول الله فأتوه وقالوا: لا نطيقها، فقال النبي ﷺ: «**قولوا: سمعنا وأطعنا وسلَّمنا**» فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وإطلاق النسخ على هذا اصطلاح للمتقدمين، والمراد البيان والتخصيص لأن الذي تطمئن له النفس: أن هذه الآيات متتابعة النظم، ومع ذلك يجوز أن تكون نزلت منجَّمة، فحدث بين فترة نزولها ما ظنه بعض المسلمين حرجاً.

والوسع في القراءة بضم الواو، وهو في كلام العرب مثلَّث الواو وهو الطاقة والاستطاعة، والمراد به هنا ما يطاق ويستطاع، فهو من إطلاق المصدر وإرادة المفعول. والمستطاع هو ما اعتاد الناس قدرتهم على أن يفعلوه إن توجهت إرادتهم لفعله مع السلامة وانتفاء الموانع.

وهذا دليل على عدم وقوع التكليف بما فوق الطاقة في أديان الله تعالى لعموم ﴿نَفْسًا﴾ في سياق النفي، لأن الله تعالى ما شرع التكليف إلا للعمل واستقامة أحوال الخلق، فلا يكلفهم ما لا يطيقون فعله، وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات، هذا حكم عام في الشرائع كلها.

وامتازت شريعة الإسلام باليسر والرفق، بشهادة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ولذلك كان من قواعد الفقه العامة «**المشقة تجلب التيسير**». وكانت المشقة مظنة الرخصة، وضبط المشاق المسقطة للعبادة مذكور في الأصول، وقد أشبعتُ القول فيه في كتابي المسمَّى «مقاصد الشريعة»، وما ورد من التكاليف الشاقة فأمر نادر، في أوقات الضرورة، كتكليف الواحد من المسلمين بالثبات للعشرة من المشركين، في أول الإسلام، وقلة المسلمين.

وهذه المسألة هي المعنونة في كتب الأصلين بمسألة التكليف بالمحال، والتكليف بما لا يطاق، وهي مسألة أرنَّتْ بها كتب الأشاعرة والمعتزلة، واختلفوا فيها اختلافاً شهيراً، دعا إليه التزام الفريقين للوازم أصولهم وقواعدهم، فقالت الأشاعرة: يجوز على الله تكليف ما لا يطاق بناءً على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله، وأن ما

(1) في كتاب الإيمان.

يصدر منه تعالى كله عدل لأنه مالك العباد، وقاعدتهم في أنه تعالى يخلق ما يشاء، وعلى قاعدتهم في أن ثمرة التكليف لا تختص بقصد الامتثال بل قد تكون لقصد التعجيز والابتلاء وجعل الامتثال علامة على السعادة، وانتفائه علامة على الشقاوة، وترتب الإثم لأن لله تعالى إثابة العاصي، وتعذيب المطيع، فبالأولى تعذيب من يأمره بفعل مستحيل، أو متعذر، واستدلوا على ذلك بحديث تكليف المصور بنفخ الروح في الصورة وما هو بنافخ، وتكليف الكَاذب في الرؤيا بالعقد بين شعيرتين وما هو بفاعل. ولا دليل فيه لأن هذا في أمور الآخرة، ولأنهما خبَرا آحاد لا تثبت بمثلها أصول الدين. وقالت المعتزلة: يمتنع التكليف بما لا يطاق بناءً على قاعدتهم في أنه يجب [على] الله فعل الصلاح ونفي الظلم عنه، وقاعدتهم في أنه تعالى لا يخلق المنكرات من الأفعال، وقاعدتهم في أن ثمرة التكليف هو الامتثال وإلا لصار عبثاً وهو مستحيل على الله، وأن الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصي.

واستدلوا بهذه الآية، وبالآيات الدالة على أصولها: مثل ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: 49]، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: 28]. إلخ.

والتحقيق أن الذي جرَّ إلى الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد؛ فإن الأشعري لما نفى قدرة العبد، وقال بالكسب، وفسَّره بمقارنة قدرة العبد لحصول المقدور دون أن تكون قدرته مؤثرة فيه، ألزمهم المعتزلة القول بأن الله كلف العباد بما ليس في مقدورهم، وذلك تكليف بما لا يطاق، فالتزم الأشعري ذلك، وخالف إمام الحرمين والغزالي الأشعريَّ في جواز تكليف ما لا يطاق، والآية لا تنهض حجة على كلا الفريقين في حكم إمكان ذلك.

ثم اختلف المجوِّزون: هل هو واقع، وقد حكى القرطبي الإجماع على عدم الوقوع وهو الصواب في الحكاية، وقال إمام الحرمين ـ في «البرهان» ـ: «والتكاليف كلها عند الأشعري من التكليف بما لا يطاق، لأن المأمورات كلها متعلقة بأفعال هي عند الأشعري غير مقدورة للمكلَّف، فهو مأمور بالصلاة وهو لا يقدر عليها، وإنما يقدِّره الله تعالى عند إرادة الفعل مع سلامة الأسباب والآلات»، وما ألزمه إمام الحرمين الأشعري إلزام باطل؛ لأن المراد بما لا يطاق ما لا تتعلق به قدرة العبد الظاهرة، المعبر عنها بالكسب، للفرق البين بين الأحوال الظاهرة، وبين الحقائق المستورة في نفس الأمر، وكذلك لا معنى لإدخال ما علم الله عدم وقوعه، كأمر أبي جهل بالإيمان مع علم الله بأنه لا يؤمن، في مسألة التكليف بما لا يطاق، أو بالمحال؛ لأن علم الله ذلك لم يطلع

عليه أحد. وأورد عليه أن النبي ﷺ دعا أبا لهب إلى الإسلام وقد علم الله أنه لا يسلم لقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ إلى قوله: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ [المسد: 1 ـ 3]. فقد يقال: إنه بعد نزول هذه الآية لم يخاطب بطلب الإيمان وإنما خوطب قبل ذلك، وبذلك نَسْلَم من أن نقول: إنه خارج عن الدعوة، ومن أن نقول: إنه مخاطب بعد نزول الآية.

وهذه الآية تقتضي عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في الشريعة، بحسب المتعارف في إرادة البشر وقُدَرِهم، دون ما هو بحسب سر القدَر، والبحث عن حقيقة القدرة الحادثة، نعم يؤخذ منها الرد على الجبرية.

وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ حال من ﴿نَفْسًا﴾ لبيان كيفية الوسع الذي كلفت به النفس: وهو أنه إن جاءت بخير كان نفعه لها وإن جاءت بشر كان ضُرّه عليها. وهذا التقسيم حاصل من التعليق بواسطة «اللام» مرة وبواسطة «على» أخرى. وأما كسبت واكتسبت فبمعنى واحد في كلام العرب؛ لأن المطاوعة في اكتسب ليست على بابها، وإنما عبر هنا مرة بكسبت وأخرى باكتسبت تفنناً وكراهية إعادة الكلمة بعينها، كما فعل ذو الرمة في قوله:

ومُطعَمِ الصيد هبَّال لبُغيته ... ألفَى أباه بذاك الكَسْبَ مُكتسِبا[1]

وقول النابغة:

فحملت برَّةَ واحتمَلْتَ فجارِ

وابتدئ أولًا بالمشهور الكثير، ثم أعيد بمطاوعة، وقد تكون، في اختيار الفعل الذي أصله دال على المطاوعة، إشارة إلى أن الشرور يأمر بها الشيطان، فتأتمر النفس وتطاوعه وذلك تبغيض من الله للناس في الذنوب. واختير الفعل الدال على اختيار النفس للحسنات، إشارة إلى أن الله يسوق إليها الناس بالفطرة، ووقع في «الكشاف» أن فعل المطاوعة لدلالته على الاعتمال، وكان الشر مشتهى للنفس، فهي تجدُّ في تحصيله فعبر عن فعلها ذلك بالاكتساب.

والمراد بما اكتسبت الشرور، فمن أجل ذلك ظن بعض المفسرين أن الكسب هو اجتناء الخير، والاكتساب هو اجتناء الشر، وهو خلاف التحقيق؛ ففي القرآن: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: 164]، ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ

(1) الهبال: المحتال. والمقصود أنه حذق بالصيد وارثه عن أبيه.

تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿52﴾ [يونس: 52] ـ وقد قيل: إن اكتسب إذا اجتمع مع كسب خُصّ بالعمل الذي فيه تكلف. لكن لم يرد التعبير باكتسبت في جانب فعل الخير.

وفي هذه الآية مأخذ حسن لأبي الحسن الأشعري في تسميته استطاعة العبد كسباً واكتساباً؛ فإن الله وصف نفسه بالقدرة. ولم يصف العباد بالقدرة، ولا أسند إليهم فعل قَدَرَ وإنما أسند إليهم الكسب، وهو قول يجمع بين المتعارضات ويفي بتحقيق إضافة الأفعال إلى العباد، مع الأدب في عدم إثبات صفة القدرة للعباد، وقد قيل: إن أول من استعمل كلمة الكسب هو الحسين بن محمد النجار، رأس الفرقة النجارية من الجبرية، كان معاصراً للنظام في القرن الثالث، ولكن شاهر بها أبو الحسن الأشعري حتى قال الطلبة في وصف الأمر الخفي: «أدقّ من كسب الأشعري».

وتعريف الكسب، عند الأشعري: هو حالة للعبد يقارنها خَلْقُ الله فعلًا متعلقاً بها. وعرَّفه الإمام الرازي بأنه صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله. وللكسب تعاريف أخر.

وحاصل معنى الكسب، وما دعا إلى إثباته: هو أنه لما تقرر أن الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العبد، وجب أن يقرر عموم قدرته على كل شيء لئلا تكون قدرة الله غير متسلطة على بعض الكائنات، إعمالًا للأدلة الدالة على أن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصصه، فوجب إعمال هذا العموم. ثم إنه لما لم يجز أن يُدّعى كون العبد مجبوراً على أفعاله، للفرق الضروري بين الأفعال الاضطرارية، كحركة المرتعش، والأفعال الاختيارية، كحركة الماشي والقاتل، وَرَعْياً لحقية التكاليف الشرعية للعباد لئلا يكون التكليف عبثاً، ولحقية الوعد والوعيد لئلا يكونا باطلًا، تعيَّن أن تكون للعبد حالة تمكنه من فعل ما يريد فعله، وترك ما يريد تركه، وهي ميله إلى الفعل أو الترك، فهذه الحالة سمَّاها الأشعري الاستطاعة، وسمَّاها كسباً. وقال: إنها تتعلق بالفعل، فإذا تعلقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها ومال إليها.

وتقديم المجرورين في الآية: لقصد الاختصاص، أي: لا يلحق غيرها شيء ولا يلحقها شيء من فعل غيرها، وكأن هذا إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية: من اعتقاد شفاعة الآلهة لهم عند الله.

وتمسَّك بهذه الآية من رأى أن الأعمال لا تقبل النيابة في الثواب والعقاب، إلا إذا كان للفاعل أثر في عمل غيره؛ ففي الحديث: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم بثَّه في صدور الرجال، وولد صالح يدعو له**»، وفي

الحديث: «**ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كِفل من دمها، ذلك لأنه أول من سَنَّ القتل**»، وفي الحديث: «**من سن سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سُنَّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**».

[286] ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿286﴾﴾.

يجوز أن يكون هذا الدعاء محكيًّا من قول المؤمنين: الذين قالوا: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: 285]، بأن اتبعوا القَبول والرضا، فتوجهوا إلى طلب الجزاء ومناجاة الله تعالى. واختيار حكاية هذا عنهم في آخر السورة تكملة للإيذان بانتهائها. ويجوز أن يكون تَلْقيناً من جانب الله تعالى إياهم بأن يقولوا هذا الدعاء، مثل ما لُقِّنوا التحميد في سورة الفاتحة فيكون التقدير: قولوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾ إلى آخر السورة؛ إن الله بعد أن قرر لهم أنه لا يكلف نفساً إلَّا وسعها، لقَّنهم مناجاة بدعوات هي من آثار انتفاء التكليف بما ليس في الوسع. والمراد من الدعاء به طلب الدوام على ذلك لئلا يُنسخ ذلك من جراء غضب الله كما غضب على الذين قال فيهم: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160].

والمؤاخذة مشتقة من الأخذ بمعنى العقوبة، بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ [هود: 102]، والمفاعلة فيه للمبالغة، أي: لا تؤاخذنا بالنسيان والخطأ.

والمراد ما يترتب على النسيان والخطأ من فعل أو ترك لا يرضيان الله تعالى.

فهذه دعوة من المؤمنين دعوها قبل أن يعلموا أن الله رفع عنهم ذلك بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وقول رسول الله ﷺ: «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»، وفي رواية: «**وُضِع**» رواه ابن ماجه وتكلم العلماء في صحته، وقد حسَّنه النووي، وأنكره أحمد، ومعناه صحيح في غير ما يرجع إلى خطاب الوضع. فالمعنى رفع الله عنهم المؤاخذة فبقيت المؤاخذة بالإتلاف والغرامات، ولذلك جاء في هذه الدعوة ﴿لَا تُؤَاخِذْنَا﴾ أي: لا تؤاخذنا بالعقاب على فعلٍ: نسيان أو خطأ، فلا يَرِد إشكال الدعاء بما عُلم حصوله، حتى نحتاج إلى تأويل الآية بأن المراد بالنسيان والخطأ سببهما وهو التفريط والإغفال كما في «الكشاف».

وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ إلخ. فصل بين الجملتين المتعاطفتين،

بإعادة النداء، مع أنه مستغنى عنه: لأن مخاطبة المنادى مغنية عن إعادة النداء، لكن قصد من إعادته إظهار التذلل. والحمل مجاز في التكليف بأمر شديد يثقل على النفس، وهو مناسب لاستعارة الإصر.

وأصل معنى الإصر ما يؤصر به، أي: يُربط، وتعقد به الأشياء، ويقال له: الإصار ـ بكسر الهمزة ـ ثم استعمل مجازاً في العهد والميثاق المؤكد فيما يصعب الوفاء به، ومنه قوله في آل عمران: ﴿قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ [آل عمران: 81]. وأطلق أيضاً على ما يَثقل عمله، والامتثال فيه، وبذلك فسره الزجاج والزمخشري هنا وفي قوله، في سورة الأعراف: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف: 157] وهو المقصود هنا، ومن ثَمَّ حسنت استعارة الحمل للتكليف، لأن الحمل يناسب الثِّقَل فيكون قوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ﴾ ترشيحاً مستعاراً لملائم المشبه به. وعن ابن عباس: «﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ عهداً لا نفي به، ونعذب بتركه ونقضه».

وقوله: ﴿كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ صفة لـ ﴿إِصْرًا﴾ أي: عهداً من الدين، كالعهد الذي كلف به من قبلنا في المشقة، مثل ما كلف به بعض الأمم الماضية من الأحكام الشاقة مثل أمر بني إسرائيل بتيه أربعين سنة، وبصفات في البقرة التي أمروا بذبحها نادرة ونحو ذلك، وكل ذلك تأديب لهم على مخالفات، وعلى قلة اهتبال بأوامر الله ورسوله إليهم، قال تعالى في صفة محمد ﷺ: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾.

وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾، أي ما لا نستطيع حمله من العقوبات. والتضعيف فيه للتعدية. وقيل: هذا دعاء بمعافاتهم من التكاليف الشديدة، والذي قبله دعاء بمعافاتهم من العقوبات التي عوقبت بها الأمم. والطاقة في الأصل الإطاقة خفِّفت بحذف الهمزة كما قالوا: جابة وإجابة، وطاعة وإطاعة.

والقول في هذين الدعاءين كالقول في قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾.

وقوله: ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا﴾ لم يأت مع هذه الدعوات بقوله ربنا، إما لأنه تكرر ثلاث مرات، والعرب تكره تكرير اللفظ أكثر من ثلاث مرات إلا في مقام التهويل، وإما لأن تلك الدعوات المقترنة بقوله: ﴿رَبَّنَا﴾ فروع لهذه الدعوات الثلاث، فإذا استجيب تلك حصلت إجابة هذه بالأولى؛ فإن العفو أصل لعدم المؤاخذة، والمغفرة أصل لرفع المشقة، والرحمة أصل لعدم العقوبة الدنيوية والأخروية، فلما كان تعميماً بعد تخصيص، كان كأنه دعاء واحد.

وقوله: ﴿أَنتَ مَوْلَىٰنَا﴾ فصله لأنه كالعلة للدعوات الماضية، أي دعوناك ورجونا

منك ذلك لأنك مولانا، ومن شأن المولى الرفق بالمملوك، وليكون هذا أيضاً كالمقدمة للدعوة الآتية.

وقوله: ﴿فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ جيء فيه بالفاء للتفريع عن كونه مولى، لأن شأن المولى أن ينصر مولاه، ومن هنا يظهر موقع التعجيب والتحسير في قول مرة بن عداء الفقعسي:

رأيتُ مواليَّ الألَى يخذلونني ... على حَدَثانِ الدهر إذ يتقلَّبُ

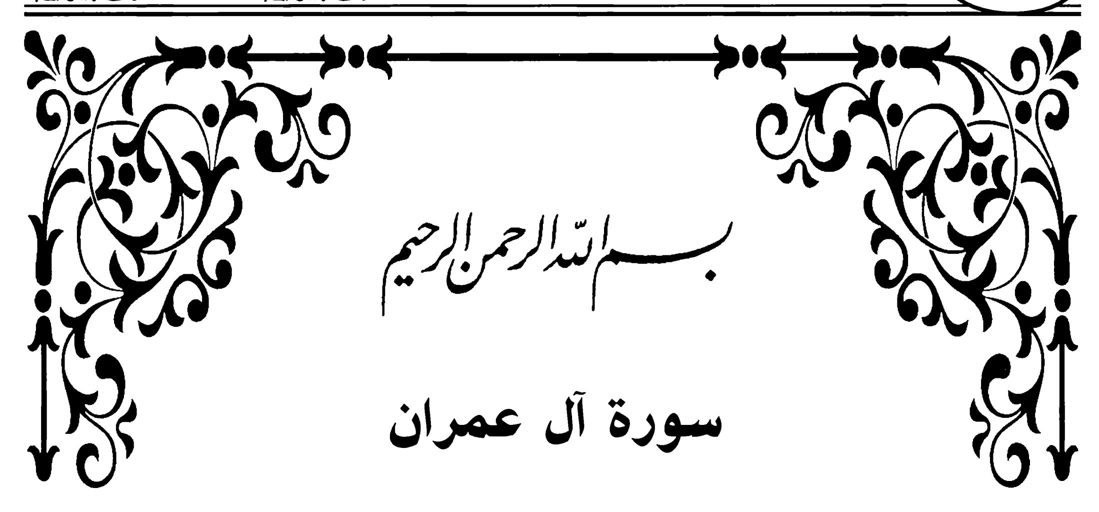
وفي التفريع بالفاء إيذان بتأكيد طلب إجابة الدعاء بالنصر، لأنهم جعلوه مرتباً على وصف محقق، وهو ولاية الله تعالى المؤمنين، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 257].

وفي حديث يوم أُحد لمَّا قال أبو سفيان: «لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم»، قال النبي ﷺ: «**أجيبوه: الله مولانا ولا مولى لكم**». ووجه الاهتمام بهذه الدعوة أنها جامعة لخيري الدنيا والآخرة؛ لأنهم إذا نُصروا على العدو، فقد طاب عيشهم وظهر دينهم، وسلموا من الفتنة، ودخل الناس فيه أفواجاً.

وفي «الصحيح»، عن أبي مسعود الأنصاري البدري: أن رسول الله ﷺ قال: «**من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه**»، وهما من قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ﴾ إلى آخر السورة.

قيل: معناه كفتاه عن قيام الليل، فيكون معنى «**من قرأ**»: من صلَّى بهما، وقيل: معناه كفتا بركةً وتعوذاً من الشياطين والمضار، ولعل كلا الاحتمالين مراد.





سورة آل عمران

سُمِّيت هذه السورة، في كلام النبي ﷺ وكلام الصحابة: سورة آل عمران.

ففي «صحيح مسلم»، عن أبي أمامة قال: سمعت رسول الله يقول: «**اقرؤوا الزهراوين: البقرة وآل عمران**». وفيه عن النواس بن سمعان قال: سمعت النبي يقول: «**يؤتى بالقرآن يوم القيامة تقدمه سورة البقرة وآل عمران**»، وروى الدارمي في «مسنده»: أن عثمان بن عفان قال: «من قرأ سورة آل عمران في ليلة كتب له قيام ليلة»، وسمَّاها ابن عباس في حديثه في «الصحيح»، قال: «بتُّ في بيت رسول الله فنام رسول الله حتى إذا كان نصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل استيقظ رسول الله فقرأ الآيات من آخر سورة آل عمران».

ووجه تسميتها بسورة آل عمران أنها ذُكرت فيها فضائل آل عمران، وهو عمران بن ماتان أبو مريم، وآله هم: زوجه حنة وأختها زوجة زكريا النبي، وزكريا كافل مريم، إذ كان أبوها عمران توفي وتركها حملًا فكفلها زوج خالتها.

ووصفها رسول الله ﷺ بالزهراء في حديث أبي أمامة المتقدم.

وذكر الآلوسي أنها تسمى: الأمان، والكنز، والمجادلة، وسورة الاستغفار. ولم أره لغيره، ولعله اقتبس ذلك من أوصاف وصفت بها هذه السورة مما ساقه القرطبي، في المسألة الثالثة والرابعة، من تفسير أول السورة.

وهذه السورة نزلت بالمدينة بالاتفاق، بعد سورة البقرة، فقيل: إنها ثانية لسورة البقرة، على أن البقرة أول سورة نزلت بالمدينة، وقيل: نزلت بالمدينة سورة المطففين أولًا، ثم البقرة، ثم نزلت سورة آل عمران، ثم نزلت الأنفال في وقعة بدر، وهذا

يقتضي: أن سورة آل عمران نزلت قبل وقعة بدر، للاتفاق على أن الأنفال نزلت في وقعة بدر، ويبعد ذلك أن سورة آل عمران اشتملت على التذكير بنصر المسلمين يوم بدر، وأن فيها ذكر يوم أُحد، ويجوز أن يكون بعضها نزل متأخراً. وذكر الواحدي في أسباب النزول، عن المفسرين: أن أول هذه السورة إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 84] نزل بسبب وفد نجران، وهو وفد السيد والعاقب، أي: سنة اثنين من الهجرة، ومن العلماء من قالوا: نزلت سورة آل عمران بعد سورة الأنفال، وكان نزولها في وقعة أحد، أي: شوال سنة ثلاث، وهذا أقرب، فقد اتفق المفسرون على أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ ٱلْمُؤْمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلْقِتَالِ﴾ [آل عمران: 121] أنه قتال يوم أُحد. وكذلك قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: 144] فإنه مشير إلى الإرجاف يوم أُحد بقتل النبي ﷺ.

ويجوز أن يكون أولها نزل بعد البقرة إلى نهاية ما يشير إلى حديث وفد نجران، وذلك مقدار ثمانين آية من أولها إلى قوله: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [آل عمران: 121] قاله القرطبي في أول السورة، وفي تفسير قوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 79] الآية. وقد تقدم القول في صدر سورة الفاتحة: إننا بيَّنَّا إمكان تقارُن نزول سور عدة في مدة واحدة، فليس معنى قولهم: نزلت سورة كذا بعد سورة كذا، مراداً منه أن المعدودة نازلة بعد أخرى أنها ابتدئ نزولها بعد نزول الأخرى، بل المراد أنها ابتدئ نزولها بعد ابتداء نزول التي سبقتها.

وقد عدت هذه السورة الثامنة والأربعين في عداد سور القرآن.

وعدد آيها مائتان في عد الجمهور، وعددها عند أهل العدد بالشام مائة وتسع وتسعون.

واشتملت هذه السورة، من الأغراض: على الابتداء بالتنويه بالقرآن، ومحمد ﷺ، وتقسيم آيات القرآن، ومراتب الأفهام في تلقيها، والتنويه بفضيلة الإسلام وأنه لا يعدله دين، وأنه لا يقبل دين عند الله، بعد ظهور الإسلام، غير الإسلام، والتنويه بالتوراة والإنجيل، والإيماء إلى أنهما أنزلا قبل القرآن، تمهيداً لهذا الدين فلا يحق للناس أن يكفروا به، وعلى التعريف بدلائل إلهية الله تعالى، وانفراده، وإبطال ضلالة الذين اتخذوا آلهة من دون الله: من جعلوا له شركاء، أو اتخذوا له أبناء، وتهديد المشركين بأن أمرهم إلى زوال، وألا يغرهم ما هم فيه من البذخ، وأن ما أعد للمؤمنين خير من ذلك، وتهديدهم بزوال سلطانهم، ثم الثناء على عيسى عليه السلام وآل بيته، وذكر معجزة ظهوره، وأنه مخلوق لله، وذكر الذين آمنوا به حقاً، وإبطال إلهية عيسى، ومن ثم أفضى إلى قضية وفد نجران

ولجاجتهم، ثم محاجة أهل الكتابين في حقيقة الحنفية وأنهم بعداء عنها، وما أخذ الله من العهد على الرسل كلهم: أن يؤمنوا بالرسول الخاتم، وأن الله جعل الكعبة أول بيت وضع للناس، وقد أعاد إليه الدين الحنيف كما ابتدأه فيه، وأوجب حجه على المؤمنين، وأظهر ضلالات اليهود، وسوء مقالتهم، وافترائهم في دينهم وكتمانهم ما أنزل إليهم.

وذكر المسلمين بنعمته عليهم بدين الإسلام، وأمرهم بالاتحاد والوفاق، وذكَّرهم بسابق سوء حالهم في الجاهلية، وهوَّن عليهم تظاهر مُعانديهم من أهل الكتاب والمشركين، وذكرهم بالحذر من كيدهم وكيد الذين أظهروا الإسلام ثم عادوا إلى الكفر فكانوا مثلًا لتمييز الخبيث من الطيب، وأمرهم بالاعتزاز بأنفسهم، والصبر على تلقي الشدائد، والبلاء، وأذى العدو، ووعدهم على ذلك بالنصر والتأييد وإلقاء الرعب منهم في نفوس عدوهم، ثم ذكَّرهم بيوم أحد، ويوم بدر، وضرب لهم الأمثال بما حصل فيهما، ونوَّه بشأن الشهداء من المسلمين، وأمر المسلمين بفضائل الأعمال: من بذل المال في مواساة الأمة، والإحسان، وفضائل الأعمال، وترك البخل، ومذمة الربا وختمت السورة بآيات التفكير في ملكوت الله.

وقد علمت أن سبب نزول هذه السورة قضية وفد نجران من بلاد اليمن.

وَوفد نجران هم قوم من نجران بلغهم مبعث النبي ﷺ، وكان أهل نجران متدينين بالنصرانية، وهم من أصدق العرب تمسُّكاً بدين المسيح، وفيهم رهبان مشاهير، وقد أقاموا للمسيحية كعبة ببلادهم هي التي أشار إليها الأعشى حين مدحهم بقوله:

فكعبةُ نجرانَ حتمٌ عليكِ ... حتّى تُناخي بأبوابها

فاجتمع وفد منهم يرأسه العاقب ـ فيه ستون رجلًا ـ واسمه عبد المسيح، وهو أمير الوفد، ومعه السيد واسمه الأيهم، وهو ثمال القوم وولي تدبير الوفد، ومشيره وذو الرأي فيه، وفيهم أبو حارثة بن علقمة البكري وهو أسقفهم وصاحب مدراسهم وولي دينهم، وفيهم أخو أبي حارثة، ولم يكن من أهل نجران، ولكنه كان ذا رتبة: شرَّفه ملوك الروم وموَّلوه. فلقوا النبي ﷺ، وجادلهم في دينهم، وفي شأن ألوهية المسيح، فلما قامت الحجة عليهم أصروا على كفرهم وكابروا، فدعاهم النبي ﷺ إلى المباهلة، فأجابوا ثم استعظموا ذلك، وتخلصوا منه، ورجعوا إلى أوطانهم، ونزلت بضع وثمانون آية من أول هذه السورة في شأنهم كما في سيرة ابن هشام عن ابن إسحاق.

وذكر ذلك الواحدي والفخر، فمن ظن من أهل السير أن وفد نجران وفدوا في سنة تسع فقد وهَمَ وهماً انجرَّ إليه من اشتهار سنة تسع بأنها سنة الوفود. والإجماع على أن

سورة آل عمران من أوائل المدنيات، وترجيح أنها نزلت في وفد نجران يعينان [يعني] أن وفد نجران كان قبل سنة الوفود.

[1] ﴿الٓمٓ﴾.

لما كان أول أغراض هذه السورة، الذي نزلت فيه، هو قضية مجادلة نصارى نجران حين وفدوا إلى المدينة، وبيان فضل الإسلام على النصرانية، لا جرم افتتحت بحروف التهجي، المرموز لها إلى تحدي المكذبين بهذا الكتاب، وكان الحظ الأوفر من التكذيب بالقرآن للمشركين منهم، ثم للنصارى من العرب؛ لأن اليهود الذين سكنوا بلاد العرب فتكلموا بلسانهم لم يكونوا معدودين من أهل اللسان، ويندر فيهم البلغاء بالعربية مثل السموأل، وهذا وما بعده إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا﴾ [آل عمران: 33] تمهيد لما نزلت السورة بسببه وبراعة استهلال لذلك.

وتقدم القول في معاني ﴿الٓمٓ﴾ أول البقرة.

[2 ـ 4] ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَ﴾.

ابتدئ الكلام بمسند إليه خبره فعلي: لإفادة تقوية الخبر اهتماماً به.

وجيء بالاسم العَلَم: لتربية المهابة عند سماعه، ثم أردف بجملة ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، جملة معترضة أو حالية، ردًّا على المشركين، وعلى النصارى خاصة. وأتبع بالوصفين ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ لنفي اللبس عن مسمَّى هذا الاسم، والإيماء إلى وجه انفراده بالإلهية، وأن غيره لا يستأهلها؛ لأنه غير حي أو غير قيوم، فالأصنام لا حياة لها، وعيسى في اعتقاد النصارى قد أميت، فما هو الآن بقيوم، ولا هو في حال حياته بقيوم على تدبير العالم، وكيف وقد أوذي في الله، وكُذِّب، واختفى من أعدائه. وقد مضى القول في معنى ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ في تفسير آية الكرسي.

وقوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ خبر عن اسم الجلالة. والخبر هنا مستعمل في الامتنان، أو هو تعريض ونكاية بأهل الكتاب: الذين أنكروا ذلك. وجيء بالمسند فعلًا لإفادة تقوية الخبر، أو للدلالة مع ذلك على الاختصاص، أي: الله لا غيره نزل عليك الكتاب إبطالًا لقول المشرَكين: إن القرآن من كلام الشيطان، أو من طرائق الكهانة، أو يعلمه بشر.

والتضعيف في ﴿نَزَّلَ﴾ للتعدية فهو يساوي الهمز في أنزل، وإنما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كيفيته أو كميته، في الفعل المتعدي بغير التضعيف، من أجل أنهم قد أتوا ببعض الأفعال المتعدية، للدلالة على ذلك، كقولهم: فسَر وفسَّر، وفرَق وفرَّق، وكسَر وكسَّر، كما

أتوا بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل، كما قالوا: مات وموَّت وصاح وصيَّح. فإما إذا صار التضعيف للتعدية فلا أوقن بأنه يدل على تقوية الفعل، إلا أن يقال: إن العدول عن التعدية بالهمز، إلى التعدية بالتضعيف، لقصد ما عُهد في التضعيف من تقوية معنى الفعل، فيكون قوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أهم من قوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ على عظم شأن نزول القرآن، وقد بينت ذلك مستوفى في المقدمة الأولى من هذا التفسير.

ووقع في «الكشاف»، هنا وفي مواضع متعددة، أن قال: إنَّ نزَّل يدل على التنجيم وإن أنزل يدل على أن الكتابين أنزلا جملة واحدة، وهذا لا علاقة له بمعنى التقوية المدَّعى للفعل المضاعف، إلا أن يعني أن نزَّل مستعمل في لازم التكثير، وهو التوزيع، وردَّه أبو حيان بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: 32] فجمع بين التضعيف وقوله: ﴿جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾. وأزيد أن التوراة والإنجيل نزلا مفرقين كشأن كل ما ينزل على الرسل في مدة الرسالة، وهو الحق؛ إذ لا يعرف أن كتاباً نزل على رسوله دفعة واحدة. والكتاب: القرآن. والباء في قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ للملابسة، ومعنى ملابسته للحق اشتماله عليه في جميع ما يشتمل عليه من المعاني، قال تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105].

ومعنى ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أنه مصدق للكتب السابقة له، وجعل السابق بين يديه: لأنه يجيء قبله. فكأنه يمشي أمامه.

والتوراة اسم للكتاب المنزل على موسى عليه السلام. وهو اسم عبراني أصله (طورا) بمعنى الهدي، والظاهر أنه اسم للألواح التي فيها الكلمات العشر التي نزلت على موسى عليه السلام في جبل الطور؛ لأنها أصل الشريعة التي جاءت في كتب موسى، فأطلق ذلك الاسم على جميع كتب موسى، واليهود يقولون: «سفر طورا» فلما دخل هذا الاسم إلى العربية أدخلوا عليه لام التعريف التي تدخل على الأوصاف والنكرات لتصير أعلاماً بالغلبة: مثل العقبة، ومن أهل اللغة والتفسير من حاولوا توجيهاً لاشتقاقه اشتقاقاً عربياً، فقالوا: إنه مشتق من الوري وهو الوقد، بوزن تفعلة أو فوعلة، وربما أقدمهم على ذلك أمران؛ **أحدهما**: دخول حرف التعريف عليه، وهو لا يدخل على الأسماء الأعجمية، وأجيب بأن لا مانع من دخولها على المعرب كما قالوا: الإسكندرية، وهذا جواب غير صحيح؛ لأن الإسكندرية وزن عربي؛ إذ هو نسب إلى إسكندر، فالوجه في الجواب أنه إنما ألزم التعريف لأنه معرب عن اسم بمعنى الوصف اسم علم، فلما عرَّبوه ألزموه اللام لذلك.

الثاني: أنها كتبت في المصحف بالياء، وهذا لم يذكروه في توجيه كونه عربياً، وسبب كتابته كذلك الإشارة إلى لغة إمالته.

وأما الإنجيل فاسم للوحي الذي أوحي به إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فجمعه أصحابه.

وهو اسم معرب قيل: من الرومية وأصله «إثانْجَيْلِيُومْ» أي: الخبر الطيب، فمدلوله مدلول اسم الجنس، ولذلك أدخلوا عليه كلمة التعريف في اللغة الرومية، فلما عرَّبه العرب أدخلوا عليه حرف التعريف، وذكر القرطبي عن الثعلبي أن الإنجيل في السريانية وهي الآرامية (أنكليون)، ولعل الثعلبي اشتبه عليه الرومية بالسريانية، لأن هذه الكلمة ليست سريانية وإنما لما نطق بها نصارى العراق ظنها سريانية، أو لعل في العبارة تحريفاً وصوابها اليونانية وهو في اليونانية «أووَانَيْلِيون» أي: اللفظ الفصيح. وقد حاول بعض أهل اللغة والتفسير جعله مشتقاً من النجل وهو الماء الذي يخرج من الأرض، وذلك تعسف أيضاً. وهمزة الإنجيل مكسورة في الأشهر ليجري على وزن الأسماء العربية؛ لأن إفعيلًا موجود بقلة مثل إبزيم. وربما نطق به بفتح الهمزة، وذلك لا نظير له في العربية.

و﴿مِن قَبْلُ﴾ يتعلق (بأنزل)، والأحسن أن يكون حالًا أُولى من التوراة والإنجيل، و﴿هُدًى﴾ حال ثانية. والمضاف إليه قبلُ محذوف منويٌّ معنى، كما اقتضاه بناء قبل على الضم، والتقدير من قبل هذا الزمان، وهو زمان نزول القرآن.

وتقديم ﴿مِن قَبْلُ﴾ على ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ للاهتمام به. وأما ذكر هذا القيد فلكي لا يتوهم أن هدى التوراة والإنجيل مستمر بعد نزول القرآن. وفيه إشارة إلى أنها كالمقدمات لنزول القرآن، الذي هو تمام مراد الله من البشر ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] فالهدى الذي سبقه غير تام.

و﴿لِلنَّاسِ﴾ تعريفه إما للعهد: وهم الناس الذين خوطبوا بالكتابين، وإما للاستغراق العرفي: فإنهما وإن خوطب بهما ناس معروفون، فإن ما اشتملا عليه يهتدي به كل من أراد أن يهتدي، وقد تهوَّد وتنصَّر كثير ممن لم تشملهم دعوة موسى عليه وعيسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، ولا يدخل في العموم الناس الذين دعاهم محمد ﷺ: لأن القرآن أبطل أحكام الكتابين، وأما كون شرع من قبلنا شرعاً لنا عند معظم أهل الأصول، فذلك فيما حكاه عنهم القرآن لا ما يوجد في الكتابين، فلا يستقيم اعتبار الاستغراق بهذا الاعتبار بل بما ذكرناه.

والفرقان في الأصل مصدر فرق كالشكران والكُفران والبُهتان، ثم أطلق على ما يفرَّق به بين الحق والباطل، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ﴾ [الأنفال: 41] وهو يوم بدر. وسمِّي به القرآن قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 1] والمراد بالفرقان هنا القرآن؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، وفي وصفه بذلك تفضيل لهديه على هدي التوراة والإنجيل، لأن التفرقة بين الحق والباطل أعظم أحوال الهدي، لما فيها من البرهان، وإزالة الشبهة. وإعادة قوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ بعد قوله:

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ للاهتمام، وليوصل الكلام به في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ الآية، أي: بآياته في القرآن.

[4] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿4﴾﴾.

استئناف بياني ممهد إليه بقوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ لأن نفس السامع تتطلع إلى معرفة عاقبة الذين أنكروا هذا التنزيل.

وشمل قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ المشركين واليهود والنصارى في مرتبة واحدة، لأن جميعهم اشتركوا في الكفر بالقرآن، وهو المراد بآيات الله هنا لأنه الكتاب الوحيد الذي يصح أن يوصف بأنه آية من آيات الله؛ لأنه معجزة. وعبَّر عنهم بالموصول إيجازاً؛ لأن الصلة تجمعهم، والإيماء إلى وجه بناء الخبر وهو قوله: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾.

وعطف قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ على قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ لأنه من تكملة هذا الاستئناف: لمجيئه مجيء التبيين لشدة عذابهم؛ إذ هو عذابُ عزيزٍ منتقم كقوله: ﴿فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 42].

والعزيز تقدم عند قوله تعالى في سورة البقرة [209]: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

والانتقام: العقاب على الاعتداء بغضب، ولذلك قيل للكاره: ناقم. وجيء في هذا الوصف بكلمة ﴿ذُو﴾ الدالة على الملك للإشارة إلى أنه انتقام عن اختيار لإقامة مصالح العباد، وليس هو تعالى مندفعاً للانتقام بدافع الطبع أو الحنق.

[5] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿5﴾﴾.

استئناف يتنزل منزلة البيان لوصف الحي، لأن عموم العلم يبين كمال الحياة. وجيء بـ﴿شَيْءٌ﴾ هنا لأنه من الأسماء العامة.

وقوله: ﴿فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ قصد منه عموم أمكنة الأشياء، فالمراد هنا من الأرض الكرة الأرضية: بما فيها من بحار، والمراد بالسماء جنس السماوات: وهي العوالم المتباعدة عن الأرض. وابتدئ في الذكر بالأرض ليتسنى التدرج في العطف إلى الأبعد في الحكم؛ لأن أشياء الأرض يعلم كثيراً منها كثير من الناس، أما أشياء السماء فلا يعلم أحد بعضها فضلًا عن علم جميعها.

[6] ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾.

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ استئناف ثان يبين شيئاً من معنى

القيومية، فهو كبدل البعض من الكل، وخصَّ من بين شؤون القيومية تصوير البشر لأنه من أعجب مظاهر القدرة؛ ولأن فيه تعريضاً بالرد على النصارى في اعتقادهم إلهية عيسى من أجل أن الله صوره بكيفية غير معتادة، فبيَّن لهم أن الكيفيات العارضة للموجودات كلها من صنع الله وتصويره: سواء المعتاد، وغير المعتاد.

و﴿كَيْفَ﴾ هنا ليس فيها معنى الاستفهام، بل هي دالة على مجرد معنى الكيفية؛ أي: الحالة، فهي هنا مستعملة في أصلها الموضوعة له في اللغة؛ إذ لا ريب في أن ﴿كَيْفَ﴾ مشتملة على حروف مادة الكيفية، والتكيف، وهو الحالة والهيئة، وإن كان الأكثر في الاستعمال أن تكون اسم استفهام، وليست ﴿كَيْفَ﴾ فعلًا؛ لأنها لا دلالة فيها على الزمان، ولا حرفاً لاشتمالها على مادة اشتقاق. وقد تجيء ﴿كَيْفَ﴾ اسم شرط إذا اتصلت بها ما الزائدة، وفي كل ذلك لا تفارقها الدلالة على الحالة، ولا يفارقها إيلاء الجملة الفعلية إياها إلا ما شذ من قولهم: كيف أنت. فإذا كانت استفهاماً فالجملة بعدها هي المستفهم عنه فتكون معمولة للفعل الذي بعدها، ملتزماً تقديمها عليه؛ لأن للاستفهام الصدارة، وإذا جردت عن الاستفهام كان موقعها من الإعراب على حسب ما يطلبه الكلام الواقعة هي فيه من العوامل كسائر الأسماء.

وأما الجملة التي بعدها ـ حينئذ ـ فالأظهر أن تعتبر مضافاً إليها اسم كيف ويعتبر كيف من الأسماء الملازمة للإضافة. وجرى في كلام بعض أهل العربية أن فتحة ﴿كَيْفَ﴾ فتحة بناء.

والأظهر عندي أن فتحة كيف فتحة نصب لزمتها لأنها دائماً متصلة بالفعل فهي معمولة له على الحالية أو نحوها، فلملازمة ذلك الفتح إياها أشبهت فتحة البناء.

فكيف في قوله هنا: ﴿كَيْفَ يَشَآءُ﴾ يعرب مفعولًا مطلقاً «ليصوركم»، إذ التقدير: حال تصوير يشاؤها، كما قاله ابن هشام في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 6].

وجوَّز صاحب «المغني» أن تكون شرطية، والجواب محذوف لدلالة قوله: ﴿يُصَوِّرُكُمْ﴾ عليه وهو بعيد؛ لأنها لا تأتي في الشرط إلا مقترنة بما. وأما قول الناس: «كيف شاء فعل» فلحن. وكذلك جزم الفعل بعدها قد عُدَّ لحناً عند جمهور أئمة العربية.

ودلَّ تعريف الجزءَين على قَصْرِ صفة التصوير عليه تعالى، وهو قصر حقيقي لأنه كذلك في الواقع؛ إذ هو مكون أسباب ذلك التصوير، وهذا إيماء إلى كشف شبهة النصارى إذ توهموا أن تخلُّق عيسى بدون ماء أب دليل على أنه غير بشر وأنه إلٰه وجهلوا أن التصوير في الأرحام وإن اختلفت كيفياته لا يخرج عن كونه خلقاً لما كان معدوماً، فكيف يكون ذلك المخلوق المصور في الرحم إلهاً؟

[6] ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٦﴾.

تذييل لتقرير الأحكام المتقدمة. وتقدم معنى العزيز الحكيم في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 209]، وفي افتتاح السورة بهذه الآيات براعة استهلال لنزولها في مجادلة نصارى نجران، ولذلك تكرر في هذا الطالع قصر الإلهية على الله تعالى في قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ﴾ وقوله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

[7] ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

استئناف ثالث بإخبار عن شأن من شؤون الله تعالى، متعلق بالغرض المسوق له الكلام: وهو تحقيق إنزاله القرآن والكتابين من قبله، فهذا الاستئناف مؤكِّد لمضمون قوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: 3] وتمهيد لقوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ لأن الآيات نزلت في مجادلة وفد نجران، وصُدِّرت بإبطال عقيدتهم في إلهية المسيح: بالإشارة إلى أوصاف الإله الحقة، توجه الكلام هنا إلى إزالة شبهتهم في شأن زعمهم اعتراف نصوص القرآن بإلهية المسيح؛ إذ وصف فيها بأنه روح الله؛ وأنه يحيى الموتى وأنه كلمة الله، وغير ذلك، فنودي عليهم بأن ما تعلقوا به تعلق اشتباه وسوء تأويل.

وفي قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ قصر صفة إنزال القرآن على الله تعالى لتكون الجملة، مع كونها تأكيداً وتمهيداً، إبطالًا أيضاً لقول المشركين: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: 103]، وقولهم: ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 5]. وكقوله: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ۝٢١٠ وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٢١١ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ۝٢١٢﴾ [الشعراء: 210 ـ 212]، وذلك أنهم قالوا: هو قول كاهن، وقول شاعر، واعتقدوا أن أقوال الكهان وأقوال الشعراء من إملاء الأرئياء «جمع رِئِيّ».

ومن بدائع البلاغة أن ذكر في القصر فعل أنزل، الذي هو مختص بالله تعالى ولو بدون صيغة القصر، إذ الإنزال يرادف الوحي ولا يكون إلا من الله بخلاف ما لو قال هو الذي آتاك الكتاب.

وضمير ﴿مِنْهُ﴾ عائد إلى القرآن. و﴿مِنْهُ﴾ خبر مقدم و﴿آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ مبتدأ.

والإحكام في الأصل المنع؛ قال جرير:

أبني حنيفة أحكِموا سُفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

واستعمل الإحكام في الإتقان والتوثيق؛ لأن ذلك يمنع تطرق ما يضاد المقصود، ولذا سمِّيت الحكمة حكمة، وهو حقيقة أو مجاز مشهور.

أطلق المحكم في هذه الآية على واضح الدلالة على سبيل الاستعارة لأن في وضوح الدلالة، منعاً لتطرق الاحتمالات الموجبة للتردد في المراد.

وأطلق التشابه هنا على خفاء الدلالة على المعنى، على طريقة الاستعارة لأن تطرق الاحتمال في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيُّن أحد الاحتمالات، وذلك مِثل تشابه الذوات في عدم تمييز بعضها عن بعض.

وقوله: ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أمُّ الشيء أصله وما ينضم إليه كثيره وتتفرع عنه فروعه، ومنه سمِّيت خريطة الرأس، الجامعة له: أمُّ الرأس وهي الدماغ، وسمِّيت الراية الأم؛ لأن الجيش ينضوي إليها، وسمِّيت المدينة العظيمة أم القرى، وأصل ذلك أن الأم حقيقة في الوالدة، وهي أصل للمولود وجامع للأولاد في الحضانة، فباعتبار هذين المعنيين، أطلق اسم الأم على ما ذكرنا، على وجه التشبيه البليغ. ثم شاع ذلك الإطلاق حتى ساوى الحقيقة، وتقدم ذلك في تسمية الفاتحة أم القرآن.

والكتاب: القرآن لا محالة؛ لأنه المتحدَّث عنه بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ فليس قوله: ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ هنا بمثل قوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: 39].

وقوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ المتشابهات المتماثلات، والتماثل يكون في صفات كثيرة فيبيَّن بما يدل على وجه التماثل، وقد يترك بيانه إذا كان وجه التماثل ظاهراً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 70] ولم يذكر في هذه الآية جهة التشابه.

وقد أشارت الآية: إلى أن آيات القرآن صنفان: محكمات وأضدادها، التي سمِّيت متشابهات، ثم بيَّن أن المحكمات هي أم الكتاب، فعلمنا أن المتشابهات هي أضداد المحكمات، ثم أعقب ذلك بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ أي: تأويله الذي لا قِبل لأمثالهم به، فعلمنا أن المتشابهات هي التي لم يتضح المقصود من معانيها، فعلمنا أن صفة المحكمات، والمتشابهات، راجعة إلى ألفاظ الآيات.

ووصف المحكمات بأنها أم الكتاب فاحتمل أن يكون المراد من الأم الأصل أو المرجع، وهما متقاربان: أي هن أصل القرآن أو مرجعه، وليس يناسب هذين المعنيين إلا دلالة القرآن؛ إذ القرآن أنزل للإرشاد والهدي، فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع، والآداب والمواعظ، وكانت أصولًا لذلك: باتضاح دلالتها، بحيث تدل على معان لا تحتمل غيرها أو تحتمله احتمالًا ضعيفاً غير معتد به، وذلك كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: 23]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: 205]، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ

﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝٤١﴾ [النازعات: 40 ـ 41]. وباتضاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها وتتأهل لفهمها فهي أصل القرآن المرجوع إليه في حمل معاني غيرها عليها للبيان أو التفريع.

والمتشابهات مقابل المحكمات، فهي التي دلت على معان تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد. ومعنى تشابهها: أنها تشابهت في صحة القصد إليها، أي: لم يكن بعضها أرجح من بعض، أو يكون معناها صادقاً بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مراداً، فلا يتبين الغرض منها، فهذا وجه تفسير الآية فيما أرى.

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين المقصود من المحكمات والمتشابهات على أقوال: مرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء. فعن ابن عباس: أن المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع كتوحيد الله تعالى، وتحريم الفواحش، وذلك ما تضمَّنته الآيات الثلاث من أواخر سورة الأنعام [151]: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، والآيات من سورة الإسراء [23]: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾، وأن المتشابه المجملات التي لم تبين كحروف أوائل السور.

وعن ابن مسعود، وابن عباس أيضاً: أن المحكم ما لم ينسخ والمتشابه المنسوخ، وهذا بعيد عن أن يكون مراداً هنا لعدم مناسبته للوصفين ولا لبقية الآية.

وعن الأصم: المحكم ما اتضح دليله، والمتشابه ما يحتاج إلى التدبر، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١١﴾ [الزخرف: 11]، فأولها منحكم وآخرها متشابه.

وللجمهور مذهبان؛ **أولهما**: أن المحكم ما اتضحت دلالته، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ونسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من جامع العتبية، ونسبه الخفاجي إلى الحنفية وإليه مال الشاطبي في الموافقات.

وثانيهما: أن المحكم الواضح الدلالة، والمتشابه الخفيُّها، وإليه مال الفخر: فالنص والظاهر هما المحكم، لاتضاح دلالتهما، وإن كان أحدهما، أي: الظاهر يتطرقه احتمال ضعيف، والمجمل والمؤول هما المتشابه، لاشتراكهما في خفاء الدلالة وإن كان أحدهما: أي المؤول دالًّا على معنى مرجوح، يقابله معنى راجح، والمجمل دالًّا على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر، ونسبت هذه الطريقة إلى الشافعية.

قال الشاطبي: فالتشابه: حقيقي، وإضافي، فالحقيقي: ما لا سبيل إلى فهم معناه، وهو المراد من الآية، والإضافي: ما اشتبه معناه، لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر. فإذا

تقصَّى المجتهد أدلة الشريعة وجد فيها ما يبين معناه، والتشابه بالمعنى الحقيقي قليل جداً في الشريعة وبالمعنى الإضافي كثير.

وقد دلت هذه الآية على أن من القرآن محكماً ومتشابهاً، ودلت آيات أخر على أن القرآن كله محكم، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: 1]، وقال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يونس: 1]، والمراد أنه أحكم وأتقن في بلاغته، كما دلت آيات على أن القرآن كله متشابه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: 23] والمعنى أنه تشابه في الحسن والبلاغة والحقية، وهو معنى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فلا تعارض بين هذه الآيات: لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه في مواضعها، بحسب ما تقتضيه المقامات.

وسبب وقوع المتشابهات في القرآن: هو كونه دعوة، وموعظة، وتعليماً، وتشريعاً باقياً، ومعجزة، وخوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية، أو الأمالي العلمية، وإنما كانت هِجِّيراهم الخطابة والمقاولة، فأسلوب المواعظ والدعوة قريب من أسلوب الخطابة، وهو لذلك لا يأتي على أساليب الكتب المؤلفة للعلم، أو القوانين الموضوعة للتشريع، فأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة، وكذلك أودع فيه التشريع، فلا تجد أحكام نوع من المعاملات، كالبيع، متصلًا بعضها ببعض، بل تلقيه موزعاً على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة والدعوة، ليخف تلقيه على السامعين، ويعتادوا علم ما لم يألفوه في أسلوب قد ألفوه، فكانت متفرقة يضم بعضها إلى بعض بالتدبر.

ثم إن إلقاء تلك الأحكام كان في زمن طويل، يزيد على عشرين سنة، ألقي إليهم فيها من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتهم، وتحمَّلته مقدرتهم، على أن بعض تشريعه أصول لا تتغير، وبعضه فروع تختلف باختلاف أحوالهم، فلذلك تجد بعضها عاماً، أو مطلقاً، أو مجملًا، وبعضها خاصاً، أو مقيداً، أو مبيَّناً، فإذا كان بعض المجتهدين يرى تخصيص عموم بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصيات مثلًا، فلعل بعضاً منهم لا يتمسك إلا بعمومه، حينئذ، كالذي يرى الخاص الوارد بعد العام ناسخاً، فيحتاج إلى تعيين التاريخ، ثم إن العلوم التي تعرَّض لها القرآن هي من العلوم العليا: وهي علوم فيما بعد الطبيعة، وعلوم مراتب النفوس، وعلوم النظام العمراني، والحكمة، وعلوم الحقوق. وفي ضيق اللغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات المرادات في هاته العلوم، وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها، ما أوجب تشابهاً في مدلولات الآيات

الدالة عليها. وإعجاز القرآن: منه إعجاز نظمي ومنه إعجاز علمي، وهو فن جليل من الإعجاز بينته في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير. فلما تعرَّض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها، فيما تعرض إليه، جاء به محكياً بعبارة تصلح لحكاية حالته على ما هو في نفس الأمر، وربما إدراك كنه حالته في نفس الأمر مجهولًا لأقوام، فيعدون تلك الآي الدالة عليه من المتشابه، فإذا جاء من بَعْدهم علموا أن ما عده الذين قبلهم متشابهاً ما هو إلا محكم.

على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين:

أحدهما: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، **وثانيهما**: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة ـ في كل زمان ـ لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعاً لاختلاف مراتب العصور.

فإذا علمت هذا علمت أصل السبب في وجود ما يسمَّى بالمتشابه في القرآن. وبقي أن نذكر لك مراتب التشابه وتفاوت أسبابها. وأنها فيما انتهى إليه استقراؤنا الآن عشر مراتب:

أولاها: معان قُصد إيداعها في القرآن، وقصد إجمالها: إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة، إن قلنا بوجود المجمل، الذي استأثر الله بعلمه، على ما سيأتي، ونحن لا نختاره، وإما لعدم قابليتهم لكُنْه فهمها، فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم قابلية بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها بالكُنه، ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الربوبية كالإتيان في ظلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك.

وثانيتها: معان قُصد إشعار المسلمين بها، وتعيَّن إجمالها، مع إمكان حملها على معان معلومة، لكن بتأويلات: كحروف أوائل السور، ونحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 29][1].

---

(1) لعل لفعل استوى خصوصية في اللغة أدركها أهل اللسان يومئذ كان بها أجدر بالدلالة على معنى تمكن الخالق من مخلوقه، ولذلك اختير في الآيتين دون فعل غلب أو تمكن.

ثالثها: معان عالية ضاقت عن إيفاء كنهها اللغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرِّب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو: الرحمٰن، الرؤوف، المتكبر، نور السماوات والأرض.

رابعتها: معان قصرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي، نحو قوله: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: 38]، ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ [الحجر: 22]، ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ﴾ [الزمر: 5]، ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 88]، ﴿تَنبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ [المؤمنون: 20]، ﴿زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: 35]، ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7]، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: 11] وذكر سد يأجوج ومأجوج[1].

خامستها: مجازات وكنايات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى: لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقَّف فريق في محملها تنزيهاً، نحو: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48]، ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ﴾ [الذاريات: 47]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: 27][2].

وسادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تُعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار، مثل: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: 31]، ومثل: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: 47][3]، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]، ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾ [الحاقة: 36][4].

سابعتها: مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفية: كالتيمم، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال:

---

(1) هذه الآيات دلَّت على معان عظيمة كشفتها العلوم الطبيعية والرياضية والتاريخية والجغرافية وتفصيلها يحتاج إلى تطويل.

(2) إذ تطلق العين على الحفظ والعناية، قال النابغة: عهدتك ترعاني بعين بصيرة. وتطلق اليد على القدرة والقوة قال: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: 17]، ويطلق الوجه على الذات تقول: فعلته لوجه زيد.

(3) روي أن عمر قرأ على المنبر: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: 47] فقال: ما تقولون في التخوف، فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا التخوف التنقص، فقال عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها، قال: نعم قول أبي كبير يصف ناقته:

تخوَّف الرَّحلُ منها تامِكاً قَرِداً ... كما تخوَّف عُودَ النَّبْعة السَّفَنُ

(4) عن ابن عباس: لا أدري ما الأواه وما الغسلين.

كالربا، قال عمر: نزلت آيات الربا في آخر ما أنزل، فتوفي رسول الله ﷺ ولم يبينها، وقد تقدم في سورة البقرة.

ثامنتها: أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابهاً، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ومثل المشاكلة في قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: 142]، فيعلم أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة.

وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهِمَها المخاطَبون، وجاء مَن بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158]، في الموطإ قال ابن الزبير: «قلت لعائشة ـ وكنت يومئذ حَدَثاً لم أتفقه ـ لا أرى بأساً على أحد ألا يطوف بالصفا والمروة، فقالت له: ليس كما قلت، إنما كان الأنصار يُهلُّون لمناة الطاغية إلخ. ومنه: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 187]، ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: 93] الآية، فإن المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

عاشرتها: أفهام ضعيفة عَدَّت كثيراً من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنية، وأفهام المشبِّهة، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42].

وليس من المتشابه ما صرِّح فيه بأنا لا نصل إلى علمه كقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: 85]، ولا ما صرّح فيه بجهل وقته كقوله: ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف: 187].

وليس من المتشابه ما دل على معنى يعارض الحمل عليه دليل آخر، منفصل عنه؛ لأن ذلك يرجع إلى قاعدة الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، مثل قوله تعالى خطاباً لإبليس: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ الآية في سورة الإسراء [64] مع ما في الآيات المقتضية: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: 7] ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: 205].

وقد علمتم من هذا أن ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة: إما لضيقها عن المعاني، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإما لتناسي بعض اللغة، فيتبين لك أن الإحكام والتشابه: صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعاني.

وإنما أخبر عن ضمير آيات محكمات، وهو ضمير جمع، باسمٍ مفرد ليس دالًّا على أجزاء وهو ﴿أُمُّ﴾، لأن المراد أن صنف الآيات المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمِّه، أي: أصله ومرجعه الذي يرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده.

والمعنى: هن كأم للكتاب. ويعلم منه أن كل آية من المحكمات أمٌّ للكتاب في ما تتضمنه من المعنى. وهذا كقول النابغة يذكر بني أسد:

فهم دِرعي التي اسْتَلأمْتُ فيها

أي: مجموعهم كالدرع لي، ويعلم منه أنه كل أحد من بني أسد بمنزلة حلقة من حلق الدرع. ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: 74].

والكلام على «أخر» تقدم عند قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 184].

[7] ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

تفصيل لإجمال اقتضاه الكلام السابق؛ لأنه لما قسَّم الكتاب إلى محكم ومتشابه، وكان ذلك التقسيم باعتبار دلالة الألفاظ على المعاني، تشوقت النفس إلى معرفة تلقي الناس للمتشابه. أما المحكم فتلقي الناس له على طريقة واحدة، فلا حاجة إلى تفصيل فيه، واقتصر في التفصيل على ذكر قسم من أقسامه: وهو حال الذين في قلوبهم زيغ كيف تلقِّيهم للمتشابهات؛ لأن بيان هذا هو الأهم في الغرض المسوق له الكلام، وهو كشف شبهة الذين غرتهم المتشابهات ولم يهتدوا إلى حق تأويلها، ويعرف حال قسيمهم وهم الذين لا زيغ في قلوبهم بطريق المقابلة، ثم سيصرِّح بإجمال حال المهتدين في تلقي متشابهات القرآن.

والقلوب مَحَالُّ الإدراك، وهي العقول، وتقدم ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ في سورة البقرة [283].

والزيغ: الميل والانحراف عن المقصود: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ﴾ [النجم: 17]، ويقال: زاغت الشمس. فالزيغ أخص من الميل؛ لأنه ميل عن الصواب والمقصود.

والاتباع هنا مجاز عن الملازمة والمعاودة، أي: يعكفون على الخوض في المتشابه، يحصونه. شبهت تلك الملازمة بملازمة التابع متبوعه.

وقد ذكر علة الاتباع، وهو طلب الفتنة، وطلب أن يؤوِّلوه، وليس طلب تأويله في ذاته بمذَمَّة، بدليل قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كما سنبيِّنه، وإنما

محل الذم أنهم يطلبون تأويلًا ليسوا أهلًا له فيؤوِّلونه بما يوافق أهواءهم. وهذا ديدن الملاحدة وأهل الأهواء: الذين يتعمَّدون حمل الناس على متابعتهم تكثيراً لسوادهم.

ولما وصف أصحاب هذا المقصد بالزيغ في قلوبهم، علمنا أنه ذمَّهم بذلك لهذا المقصد، ولا شك أن كل اشتغال بالمتشابه إذا كان مفضياً إلى هذا المقصد يناله شيء من هذا الذم. فالذين اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله المنافقون، والزنادقة، والمشركون.

مثال تأويل المشركين: قصة العاصي بن وائل ـ من المشركين ـ إذ جاءه خباب بن الأرت ـ من المسلمين ـ يتقاضاه أجراً، فقال العاصي ـ متهكماً به ـ: وإني لمبعوث بعد الموت ـ أي: حسب اعتقادكم ـ فسوف أقضيك إذا رجعت إلى مال وولد. فالعاصي توهم، أو أراد الإيهام، أن البعث بعد الموت رجوع إلى الدنيا، أو أراد أن يوهم دهماء المشركين ذلك ليكون أدعى إلى تكذيب الخبر بالبعث، بمشاهدة عدم رجوع أحد من الأموات، ولذلك كانوا يقولون: ﴿فَأْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿36﴾﴾ [الدخان: 36].

ومثال تأويل الزنادقة: ما حكاه محمد بن علي بن رزام الطائي الكوفي قال: كنت بمكة حين كان الجنَّابي ـ زعيم القرامطة ـ بمكة، وهم يقتلون الحُجَّاج، ويقولون: أليس قال لكم محمد المكي: «**ومن دخله كان آمناً**»، فأي أمن هنا؟ قال: فقلت له: هذا خرج في صورة الخبر، والمراد به الأمر، أي: ومن دخله فأمِّنوه، كقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: 228]. والذين شابهوهم في ذلك كل قوم يجعلون البحث في المتشابه ديدنهم، ويفضون بذلك إلى خلافات وتعصبات. وكل من يتأول المتشابه على هواه، بغير دليل على تأويله مستند إلى دليل واستعمال عربي.

وقد فهم أن المراد: التأويل بحسب الهوى، أو التأويل الملقي في الفتنة، بقرينة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ الآية، كما فهم من قوله: ﴿فَيَتَّبِعُونَ﴾ أنهم يهتمُّون بذلك، ويستهترون به، وهذا ملاك التفرقة بين حال من يتبع المتشابه للإيقاع في الشك والإلحاد، وبين حال من يفسر المتشابه ويؤوله إذا دعاه داع إلى ذلك.

وفي «البخاري» عن سعيد بن جبير أن رجلًا قال لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليَّ، قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ قال: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿27﴾﴾، وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ قال: ﴿قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿23﴾﴾. قال ابن عباس: فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى، ثم في النفخة الثانية أقبل بعضهم على

بعض يتساءلون. فأما قوله: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 23] فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم فيقول المشركون: تعالوا نقل: ما كنا مشركين، فيختم الله على أفواههم فتنطق جوارحهم بأعمالهم، فعند ذلك لا يكتمون الله حديثاً. وأخرج البخاري، عن عائشة قالت: تلا رسول الله هذه الآية إلى قوله: ﴿أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، قالت: قال رسول الله: «**فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّاهم الله فاحذروهم**».

ويقصد من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ التعريض بنصارى نجران؛ إذ ألزموا المسلمين بأن القرآن يشهد لكون الله ثالث ثلاثة بما يقع في القرآن من ضمير المتكلم ومعه غيره من نحو: خلقنا وأمرنا وقضينا، وزعموا أن ذلك الضمير له وعيسى ومريم، ولا شك أن هذا إن صح عنهم هو تمويه؛ إذ من المعروف أن في ذلك الضمير طريقتين مشهورتين: إما إرادة التشريك أو إرادة التعظيم، فما أرادوا من استدلالهم هذا إلا التمويه على عامة الناس.

[7] ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾.

جملة حال، أي: وهم لا قِبل لهم بتأويله؛ إذ ليس تأويله لأمثالهم، كما قيل في المثل: «ليس بعشّك فادرجي».

ومن هنا أمسك السلف عن تأويل المتشابهات، غير الراجعة إلى التشريع، فقال أبو بكر ﷺ: «أي أرضٍ تُقِلُّني، وأي سماء تُظِلُّني إن قلت في كتاب الله بما لا أعلم». وجاء في زمن عمر ﷺ رجل إلى المدينة من البَصرة، يقال له: صَبيغ بن شريك أو ابن عِسل التميمي[1]، فجعل يسأل الناس عن متشابه القرآن وعن أشياء، فأحضره عمر، وضربه ضرباً موجعاً، وكرر ذلك أياماً، فقال: «حسبك يا أمير المؤمنين فقد ذهب ما كنت أجد في رأسي»، ثم أرجعه إلى البصرة وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن يمنع الناس من مخالطته. ومن السلف من تأول عند عُروض الشبهة لبعض الناس، كما فعل ابن عباس فيما ذكرناه آنفاً.

قال ابن العربي في «العواصم من القواصم» ـ: «من الكائدين للإسلام الباطنية والظاهرية». **قلت**: أما الباطنية فقد جعلوا معظم القرآن متشابهاً، وتأولوه بحسب

(1) صَبيغ: بصاد مهملة وباء موحدة وتحتية وغين معجمة بوزن أمير، وعِسْل: بعين مهملة مكسورة وسين مهملة ساكنة.

أهوائهم، وأما الظاهريون فقد أكثروا في متشابهه، واعتقدوا سبب التشابه واقعاً، فالأولون دخلوا في قوله: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾، والأخيرون خرجوا من قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ أو وما يعلم تأويله إلا الله، فخالفوا الخلف والسلف. قال ابن العربي «في العواصم»: «وأصل الظاهريين الخوارج الذين قالوا: لا حكم إلا لله»، يعني أنهم أخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، ولم يتأولوه بما هو المراد من الحكم.

والمراد الراسخون في العلم: الذين تمكنوا في علم الكتاب، ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه. والرسوخ في كلام العرب: الثبات والتمكن في المكان، يقال: رسخت القدم ترسخ رسوخاً إذا ثبتت عند المشي ولم تتزلزل، واستعير الرسوخ لكمال العقل والعلم بحيث لا تضلله الشبه، ولا تتطرقه الأخطاء غالباً، وشاعت هذه الاستعارة حتى صارت كالحقيقة. فالراسخون في العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه.

ولذا فقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشريف عظيم: كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 18] وإلى هذا التفسير مال ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي، وابن عطية، وعلى هذا فليس في القرآن آية استأثر الله بعلمها، ويؤيد هذا أن الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة، ووصفهم بالرسوخ، فآذن بأن لهم مزية في فهم المتشابه؛ لأن المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام، ففي أي شيء رسوخهم. وحكى إمام الحرمين، عن ابن عباس: أنه قال في هاته الآية: «أنا ممن يعلم تأويله».

وقيل: الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وإن جملة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مستأنفة، وهذا مروي عن جمهور السلف، وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأُبي، ورواه أشهب عن مالك في جامع العتبية، وقاله عروة بن الزبير، والكسائي، والأخفش والفراء، والحنفية، وإليه مال فخر الدين.

ويؤيد الأول وصفهم بالرسوخ في العلم؛ فإنه دليل بيِّن على أن الحُكم الذي أُثبت لهذا الفريق، هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه، على أن أصل العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفاً على اسم الجلالة فيدخلون في أنهم يعلمون تأويله. ولو كان الراسخون مبتدأ، وجملة ﴿يَقُولُونَ

﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبراً، لكان حاصل هذا الخبر مما يستوي فيه سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة. قال ابن عطية: «تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه الجميع، وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدَّة»، وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو أن يكون ترجيحاً لأحد التفسيرين، وليس إبطالًا لمقابله إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله.

وفي قوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ إشعار بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه.

واحتج أصحاب الرأي الثاني، وهو رأي الوقف على اسم الجلالة: بأن الظاهر أن يكون جملة (والراسخون) مستأنفة لتكون معادلًا لجملة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، والتقدير: وأما الراسخون في العلم. وأجاب التفتازاني بأن المعادِل لا يلزم أن يكون مذكوراً، بل قد يحذف لدلالة الكلام عليه. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ قال الفخر: لو كانوا عالمين بتأويله لم يكن لهذا الكلام فائدة؛ إذ الإيمان بما ظهر معناه أمر غير غريب، وسنجيب عن هذا عند الكلام على هذه الجملة، وذكر الفخر حججاً غير مستقيمة.

ولا يخفى أن أهل القول الأول لا يُثبتون متشابهاً غير ما خفي المراد منه، وأن خفاء المراد متفاوت، وأن أهل القول الثاني يثبتون متشابهاً استأثر الله بعلمه، وهو أيضاً متفاوت؛ لأن منه ما يقبل تأويلات قريبة، وهو مما ينبغي ألا يعد من المتشابه في اصطلاحهم، لكن صنيعهم في الإمساك عن تأويل آيات كثيرة سَهْل تأويلها مثل: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48] دل على أنهم يسدون باب التأويل في المتشابه، قال الشيخ ابن عطية: «إن تأويل ما يمكن تأويله لا يعلم تأويله ـ على الاستيفاء ـ إلا الله تعالى، فمن قال من العلماء الحذاق: بأن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه، فإنما أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال».

وعلى الاختلاف في محمل العطف في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ انبنى اختلاف بين علماء الأمة في تأويل ما كان متشابهاً: من آيات القرآن، ومن صحاح الأخبار، عن النبي ﷺ.

فكان رأي فريق منهم الإيمان بها، على إبهامها وإجمالها، وتفويض العلم بكُنه المراد منها إلى الله تعالى، وهذه طريقة سلف علمائنا، قبل ظهور شكوك الملحدين أو المتعلِّمين، وذلك في عصر الصحابة والتابعين وبعض عصر تابعيهم، ويعبر عنها بطريقة

السلف، ويقولون: طريقة السلف أسلم، أي: أشد سلامة لهم من أن يتأولوا تأويلات لا يدرى مدى ما تفضي إليه من أمور لا تليق بجلال الله تعالى ولا تتسق مع ما شرعه للناس من الشرائع، مع ما رأوا من اقتناع أهل عصرهم بطريقتهم، وانصرافهم عن التعمق في طلب التأويل.

وكان رأي جمهور من جاء بعد عصر السلف تأويلها بمعان من طرائق استعمال الكلام العربي البليغ من مجاز، واستعارة، وتمثيل، مع وجود الداعي إلى التأويل، وهو تعطش العلماء الذين اعتادوا التفكر والنظر وفهم الجمع بين أدلة القرآن والسنة، ويعبر عن هذه الطريقة بطريقة الخلف، ويقولون: طريقة الخلف أعلم، أي: أنسب بقواعد العلم وأقوى في تحصيل العلم لجدال الملحدين، والمقنع لمن يتطلبون الحقائق من المتعلمين، وقد يصفونها بأنها أحكم، أي: أشد إحكاماً؛ لأنها تقنع أصحاب الأغراض كلهم. وقد وقع هذان الوصفان في كلام المفسرين وعلماء الأصول، ولم أقف على تعيين أول من صدر عنه، وقد تعرض الشيخ ابن تيمية في «العقيدة الحموية» إلى رد هذين الوصفين ولم ينسبهما إلى قائل. والموصوف بأسلم وبأعلم الطريقة لا أهلها؛ فإن أهل الطريقتين من أئمة العلم، وممن سلموا في دينهم من الفتن.

وليس في وصف هذه الطريقة، بأنها أعلم أو أحكم، غضاضة من الطريقة الأولى؛ لأن العصور الذين درجوا على الطريقة الأولى، فيهم من لا تخفى عليهم محاملها بسبب ذوقهم العربي، وهديهم النبوي، وفيهم من لا يعير البحث عنها جانباً من همَّته، مثل سائر العامة. فلا جرم كان طي البحث عن تفصيلها أسلم للعموم، وكان تفصيلها بعد ذلك أعلم لمن جاء بعدهم، بحيث لو لم يؤولوها به لأوسعوا، للمتطلعين إلى بيانها، مجالًا للشك أو الإلحاد. أو ضيق الصدر في الاعتقاد.

واعلم أن التأويل منه ما هو واضح بيِّن، فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل يعادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظاهر منه. فهذا القسم من التأويل حقيق بألا يسمى تأويلًا، وليس أحد مَحْمَليه بأقوى من الآخر إلا أن أحدهما أسبق في الوضع من الآخر، والمَحْملان متساويان في الاستعمال، وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتضٍ ترجيح ذلك المعنى، فكم من إطلاق مجازي للفظٍ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي. وليس قولهم في علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومه.

وتسمية هذا النوع بالمتشابه ليست مرادة في الآية. وعدُّه من المتشابه جمود.

ومن التأويل ما ظاهرُ معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله، ولكن القرائن أو

الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه، فهذا حقيق بأن يُعد من المتشابه.

ثم إن تأويل اللفظ في مثله يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام البليغ مثل الأيدي والأعين في قوله: ﴿بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: 47]، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48]، فمن أخذوا من مثله أن لله أعيناً لا يعرف كنهها، أو له يداً ليست كأيدينا، فقد زادوا في قوة الاشتباه.

ومنه ما يعتبر تأويله احتمالًا وتجويزاً بأن يكون الصرف عن الظاهر متعيناً، وأما حمله على ما أوَّلوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210] فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله ولا يدعي أحد أن ما أوله به المراد منه، ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد مواقع التشابه والتأويل.

وقد استبان لك من هذه التأويلات: أن نظم الآية جاء على أبلغ ما يعبر به في مقام يسع طائفتين من علماء الإسلام في مختلف العصور.

وقوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا﴾ حال من «الراسخون» أي: يعلمون تأويله في هذه الحالة، والمعنى عليه: يحتمل أن يكون المراد من القول الكناية عن الاعتقاد؛ لأن شأن المعتقِد أن يقول مُعْتَقَدَه، أي: يعلمون تأويله ولا يهجس في نفوسهم شك من جهة وقوع المتشابه حتى يقولوا: لماذا لم يجيءِ الكلام كله واضحاً، ويتطرقهم من ذلك إلى الريبة في كونه من عند الله، فلذلك يقولون: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. ويحتمل أن المراد يقولون لغيرهم: أي من لم يبلغ مرتبة الرسوخ من عامة المسلمين، الذين لا قِبَل لهم بإدراك تأويله، ليعلموهم الوقوف عند حدود الإيمان، وعدم التطلع إلى ما ليس بالإمكان، وهذا يقرب مما قاله أهل الأصول: إن المجتهد لا يلزمه بيان مدركه للعامي، إذا سأله عن مأخذ الحكم، إذا كان المدرك خفياً. وبهذا يحصل الجواب عن احتجاج الفخر بهذه الجملة لترجيح الوقف على اسم الجلالة.

وعلى قول المتقدمين يكون قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ خبراً، ومعنى قوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ آمنا بكونه من عند الله، وإن لم نفهم معناه.

وقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ أي: كل من المحكم والمتشابه. وهو على الوجهين بيان لمعنى قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ فلذلك قطعت الجملة، أي: كل من المحكم والمتشابه، منزل من الله.

وزيدت كلمة ﴿عِندِ﴾ للدلالة على أن (من) هنا للابتداء الحقيقي دون المجازي،

أي: هو منزل من وحي الله تعالى وكلامه، وليس كقوله: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: 79].

وجملة: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ تذييل، ليس من كلام الراسخين، مسوق مساق الثناء عليهم في اهتدائهم إلى صحيح الفهم.

والألباب: العقول، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُونِ يَٰأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ في سورة البقرة [197].

[8، 9] ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿8﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿9﴾﴾.

دعاء عُلِّمَه النبي ﷺ، تعليماً للأمة: لأن الموقع المَحكي موقع عبرة ومثار لهواجس الخوف من سوء المصير إلى حال الذين في قلوبهم زيغ فما هم إلا من عقلاء البشر، لا تفاوت بينهم وبين الراسخين في الإنسانية، ولا في سلامة العقول والمشاعر، فما كان ضلالهم إلا من حرمانهم التوفيق، واللطف، ووسائل الاهتداء.

وقد عُلم من تعقيب قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 7] الآيات بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ أن من جملة ما قصد بوصف الكتاب بأن منه محكماً ومنه متشابهاً، إيقاظ الأمة إلى ذلك لتكون على بصيرة في تدبر كتابها: تحذيراً لها من الوقوع في الضلال، الذي أوقع الأمم في كثير منه وجود المتشابهات في كتبها، وتحذيراً للمسلمين من اتباع البوارق الباطلة مثل ما وقع فيه بعض العرب من الردة والعصيان، بعد وفاة الرسول ﷺ، لتوهم أن التدين بالدين إنما كان لأجل وجود الرسول بينهم، ولذلك كان أبو بكر يدعو بهذه الآية في صلاته مدة ارتداد من ارتد من العرب، ففي الموطإ، عن الصُّنابحي: أنه قال: قدمت المدينة في خلافة أبي بكر الصديق فصليت وراءه المغرب، فقام في الثالثة فدنوت منه حتى إن ثيابي لتكاد تمس ثيابه فسمعته يقرأ بأم القرآن وهذه الآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ الآية.

فزيغ القلب يتسبب عن عوارض تعرض للعقل: من خلل في ذاته، أو دواع من الخُلطة أو الشهوة، أو ضعف الإرادة، تحول بالنفس عن الفضائل المتحلية بها إلى رذائل كانت تهجس بالنفس فتذودها النفس عنها بما استقر في النفس من تعاليم الخير المسمَّاة بالهدى، ولا يدري المؤمن، ولا العاقل، ولا الحكيم، ولا المهذَّب: أية ساعة تحل فيها به أسباب الشقاء، وكذلك لا يدري الشقي، ولا المنهمك، الأفن: أية ساعة تحف فيها به أسباب الإقلاع عما هو متلبِّس به من تغير خَلْق، أو خُلُق، أو تبدُّل خليط، قال

تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ﴾ [الأنعام: 110] ولذا كان دأب القرآن قرن الثناء بالتحذير، والبشارة بالإنذار.

وقوله: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ تحقيق للدعوة على سبيل التلطف؛ إذ أسندوا الهدى إلى الله تعالى، فكان ذلك كرماً منه، ولا يرجع الكريم في عطيته، وقد استعاذ النبي ﷺ من السلب بعد العطاء.

وإذ: اسم للزمن الماضي متصرف، وهي هنا متصرِّفة تصرفاً قليلًا؛ لأنها لما أضيف إليها الظرف كانت في معنى الظرفية، ولما كانت غير منصوبة كانت فيها شائبة تصرف، كما هي في يومئذ وحينئذ، أي: بعد زمن هدايتك إيانا.

وقوله: ﴿وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾ طلبوا أثر الدوام على الهدى وهو الرحمة، في الدنيا والآخرة، ومنع دواعي الزيغ والشر. وجعلت الرحمة من عند الله لأن تيسير أسبابها، وتكوين مهيئاتها، بتقدير الله؛ إذ لو شاء الله لكان الإنسان معرضاً لنزول المصائب والشرور في كل لمحة؛ فإنه محفوف بموجودات كثيرة، حية وغير حية، هو تلقاءَها في غاية الضعف، لولا لطف الله به بإيقاظ عقله لاتقاء الحوادث، وبإرشاده لاجتناب أفعال الشرور المهلكة، وبإلهامه إلى ما فيه نفعه، وبجعل تلك القوى الغالبة له قوى عمياء لا تهتدي سبيلًا إلى قصده، ولا تصادفه إلا على سبيل الندور، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: 19]، ومن أجلى مظاهر اللطف أحوال الاضطرار والالتجاء، وقد كنت قلت كلمة «اللطف عند الاضطرار».

والقصر في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ للمبالغة، لأجل كمال الصفة فيه تعالى؛ لأن هبات الناس بالنسبة لما أفاض الله من الخيرات شيء لا يعبأ به. وفي هذه الجملة تأكيد بأن، وبالجملة الاسمية، وبطريق القصر.

وقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ استحضروا عند طلب الرحمة أحوج ما يكونون إليها، وهو يوم تكون الرحمة سبباً للفوز الأبدي، فأعقبوا بذكر هذا اليوم دعاءهم على سبيل الإيجاز، كأنهم قالوا: هب لنا من لدنك رحمة، وخاصة يوم تجمع الناس كقول إبراهيم: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴿41﴾﴾ [إبراهيم: 41]. على ما في تذكر يوم الجمع من المناسبة بعد ذكر أحوال الغواة والمهتدين، والعلماء والراسخين.

ومعنى ﴿لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ لا ريب فيه جديراً بالوقوع، فالمراد نفي الريب في وقوعه. ونفوه على طريقة نفي الجنس لعدم الاعتداد بارتياب المرتابين، هذا إذا جعلت ﴿فِيهِ﴾

خبراً، ولك أن تجعله صفة لريب وتجعل الخبر محذوفاً على طريقة لا النافية للجنس، فيكون التقدير: عندنا، أو لنا.

وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾ تعليل لنفي الريب، أي لأن الله وعد بجمع الناس له، فلا يخلف ذلك، والمعنى: إن الله لا يخلف خبره، والميعاد هنا اسم مكان.

[10، 11] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿10﴾ كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿11﴾﴾.

استئناف كلام ناشئ عن حكاية ما دعا به المؤمنون: من دوام الهداية، وسؤال الرحمة، وانتظار الفوز يوم القيامة، بذكر حال الكافرين في ذلك اليوم، على عادة القرآن في إرداف البشارة بالنذارة. وتعقيب دعاء المؤمنين، بذكر حال المشركين، إيماء إلى أن دعوتهم استجيبت. والمراد بالذين كفروا: المشركون، وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن، وقيل: الذين كفروا بنبوة محمد ﷺ أريد هنا قريظة والنضير وأهل نجران؛ ويرجح هذا بأنهم ذكروا بحال فرعون دون حال عاد وثمود، فإن اليهود والنصارى أعلق بأخبار فرعون، كما أن العرب أعلق بأخبار عاد وثمود، وأن الرد على النصارى من أهم أغراض هذه السورة. ويجوز أن يكون المراد جميع الكافرين: من المشركين، وأهل الكتابين، ويكون التذكير بفرعون لأن وعيد اليهود في هذه الآية أهم.

ومعنى ﴿تُغۡنِيَ﴾ تجزي وتكفي وتدفع، وهو فعل قاصر يتعدى إلى المفعول بعن نحو: ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ ﴿28﴾﴾ [الحاقة: 28].

ولدلالة هذا الفعل على الإجزاء والدفع، كان مؤذناً بأن هنالك شيئاً يدفع ضره، وتكفي كلفته، فلذلك قد يذكرون مع هذا الفعل متعلقاً ثانياً ويعدون الفعل إليه بحرف ﴿مِّنَ﴾ كما في هذه الآية، فتكون ﴿مِّنَ﴾ للبدل والعوض على ما ذهب إليه في الكشاف، وجعل ابن عطية ﴿مِّنَ﴾ للابتداء.

وقوله: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ﴾ أي: من أمر يضاف إلى الله؛ لأن تعليق هذا الفعل، تعليقاً ثانياً، باسم ذات لا يقصد منه إلا أخص حال اشتهرت به، أو في الغرض المسوق له الكلام، فيقدر معنى اسم مضاف إلى اسم الجلالة. والتقدير هنا من رحمة الله، أو من طاعته، إذا كانت (من) للبدل وكذا قدره في الكشاف، ونظَّره بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [النجم: 28]. وعلى جعل (من) للابتداء كما قال ابن عطية تقدر من غضب الله، أو من عذابه، أي: غناء مبتدئاً من ذلك: على حد قولهم: نجاه من كذا

أي: فصله منه، ولا يلزم أن تكون (من) مع هذا الفعل، إذا عدي بعن، مماثلة لمن الواقعة بعد هذا الفعل الذي لم يعد بعن، لإمكان اختلاف معنى التعلق باختلاف مساق الكلام. والغالب أن يأتوا بعد فعل أغنى بلفظ «شيء» مع ذكر المتعلِّقين كما في الآية، وبدون ذكر متعلِّقين، كما في قول أبي سفيان، يوم أسلم: «لقد علمت أن لو كان معه إلٰه غيره لقد أغنى عني شيئاً».

وانتصب قوله: ﴿شَيْـًٔا﴾ على النيابة عن المفعول المطلق، أي: شيئاً من الغناء. وتنكيره للتحقير، أي غناء ضعيفاً، بله الغناء لهم، ولا يجوز أن يكون مفعول به لعدم استقامة معنى الفعل في التعدي.

وقد ظهر بهذا كيفية تصرف هذا الفعل التصرف العجيب في كلامهم، وانفتح لك ما انغلق من عبارة الكشاف، وما دونها، في معنى هذا التركيب.

وقد مر الكلام على وقوع لفظ شيء عند قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ﴾ [البقرة: 155]. وإنما خص الأموال والأولاد من بين أعلاق الذين كفروا؛ لأن الغناء يكون بالفداء لمال، كدفع الديات والغرامات، ويكون بالنصر والقتال، وأولى من يدافع عن الرجل، من عشيرته، أبناؤه، وعن القبيلة أبناؤها، قال قيس بن الخطيم:

ثأرتُ عديًّا والخطيمَ ولمْ أضعْ ... ولايةَ أشياخٍ جُعِلْتُ إزاءَها

والأموال المكاسب التي تقتات وتدخر ويتعاوض بها، وهي جمع مال، وغلب اسم المال في كلام جل العرب على الإبل، قال زهير:

صحيحاتِ مالٍ طالعات بمخرم

وغلب في كلام أهل الزرع والحرث على الجنات والحوائط، وفي الحديث كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالًا وكان أحب أمواله إليه بئر حاء [بيرحاء]، ويطلق المال غالباً على الدراهم والدنانير كما في قول النبي ﷺ للعباس: «**أين المال الذي عند أم الفضل**».

والظاهر أن هذا وعيد بعذاب الدنيا؛ لأنه شبه بأنه ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ وشأن المشبه به أن يكون معلوماً؛ ولأنه عطف عليه عذاب الآخرة في قوله: ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ﴾.

وجيء بالإشارة في قوله: ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ﴾ لاستحضارهم كأنهم بحيث يشار إليهم، وللتنبيه على أنهم أحرياء بما سيأتي من الخبر وهو قوله: ﴿هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ﴾. وعطفت هذه الجملة، ولم تفصل؛ لأن المراد من التي قبلها وعيد في الدنيا، وهذه في وعيد الآخرة بقرينة قوله في الآية التي بعد هذه: ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [آل

عمران: 12]. والوَقود بفتح الواو ما يوقد به كالوَضوء، وقد تقدم نظيره في قوله: ﴿ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ في سورة البقرة [24].

وقوله: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ موقع كاف التشبيه موقع خبر لمبتدأ محذوف يدل عليه المشبه به، والتقدير: دأبهم في ذلك كدأب آل فرعون، أي: عادتهم وشأنهم كشأن آل فرعون.

والدأب: أصله الكدح في العمل وتكريره، وكأن أصل فعله متعدٍّ، ولذلك جاء مصدره على فَعْل، ثم أطلق على العادة لأنها تأتي من كثرة العمل، فصار حقيقة شائعة قال النابغة:

كدأبِك في قومٍ أراك اصطنعتَهُم

أي: عادتك، ثم استعمل الشأن كقول امرئ القيس:

كدأبك من أم الحُويرث قبلَها

وهو المراد هنا، في قوله: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾، والمعنى: شأنهم في ذلك كشأن آل فرعون؛ إذ ليس في ذلك عادة متكررة، وقد ضرب الله لهم هذا المثل عبرة وموعظة؛ لأنهم إذا اسْتَقْروا الأمم التي أصابها العذاب، وجدوا جميعهم قد تماثلوا في الكفر: بالله، وبرسله، وبآياته، وكفى بهذا الاستقراء موعظة لأمثال مشركي العرب، وقد تعين أن يكون المشبه به هو وعيد الاستئصال والعذاب في الدنيا؛ إذ الأصل أن حال المشبه، أظهر من حال المشبه به عند السامع.

وعليه فالأخذ في قوله: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ هو أخذ الانتقام في الدنيا كقوله: ﴿أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿44﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [الأنعام: 44 ـ 45].

وأريد بآل فرعون فرعون وآله؛ لأن الآل يطلق على أشد الناس اختصاصاً بالمضاف إليه، والاختصاص هنا اختصاص في المتابعة والتوطؤ على الكفر، كقوله: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46] فلذكر الآل هنا من الخصوصية ما ليس لذكر القوم؛ إذ قوم الرجل قد يخالفونه، فلا يدل الحكم المتعلق بهم على أنه مساو لهم في الحكم، قال تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ [هود: 60] في كثير من الآيات نظائرها، وقال: ﴿أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿10﴾ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ [الشعراء: 10 ـ 11].

وقوله: ﴿كَذَّبُوا۟﴾ بيان لدأبهم، استئناف بياني. وتخصيص آل فرعون بالذكر من بين بقية الأمم لأن هلكهم معلوم عند أهل الكتاب، بخلاف هلك عاد وثمود فهو عند العرب أشهر؛ ولأن تحدي موسى إياهم كان بآيات عظيمة فما أغنتهم شيئاً تجاه ضلالهم؛

ولأنهم كانوا أقرب الأمم عهداً بزمان النبي ﷺ فهو كقول شعيب: ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾ [هود: 89]، وكقول الله تعالى للمشركين: ﴿وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ۝٧٦﴾، [الحجر: 76] وقوله: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: 79] وقوله: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِالَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝١٣٨﴾ [الصافات: 137 ـ 138].

[12، 13] ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ۝١٢ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ۝١٣﴾.

استئناف ابتدائي، للانتقال من النذارة إلى التهديد، ومن ضرب المثل لهم بأحوال سلفهم في الكفر، إلى ضرب المثل لهم بسابق أحوالهم المؤذنة بأن أمرهم صائر إلى زوال، وأن أمرَ الإسلام ستندكُّ له صمُّ الجبال. وجيء في هذا التهديد بأطنب عبارة وأبلغها؛ لأن المقام مقام إطناب لمزيد الموعظة، والتذكير بوصف يوم كان عليهم، يعلمونه. و«الذين كفروا» يحتمل أن المراد بهم المذكورون في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ﴾ فيجيء فيه ما تقدم، والعدول عن ضمير «هم» إلى الاسم الظاهر لاستقلال هذه النذارة.

والظاهر أن المراد بهم المشركون خاصة، ولذلك أعيد الاسم الظاهر، ولم يؤت بالضمير بقرينة قوله بعده ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ وذلك مما شاهده المشركون يوم بدر.

وقد قيل: أريد بالذين كفروا خصوص اليهود، وذكروا لذلك سبباً رواه الواحدي، في أسباب النزول: أن يهود يثرب كانوا عاهدوا رسول الله ﷺ إلى مدة، فلما أصاب المسلمين يوم أُحد ما أصابهم من النكبة نقضوا العهد. وانطلق كعب بن الأشرف في ستين راكباً إلى أبي سفيان بمكة وقالوا لهم: لتكونن كلمتنا واحدة، فلما رجعوا إلى المدينة أنزلت هذه الآية.

وروى محمد بن إسحاق: أن رسول الله ﷺ لما غلب قريشاً ببدر، ورجع إلى المدينة، جمع اليهود وقال لهم: «**يا معشر اليهود احذروا من الله مثل ما نزل بقريش وأسلموا فقد عرفتم أني نبي مرسل**»، فقالوا: يا محمد، لا يغرنَّك أنك لقيت قوماً أغماراً لا معرفة لهم بالحرب فأصبت فيهم فرصة، أما والله لو قاتلناك لعرفت أنا نحن الناس»، فأنزل الله هذه الآية. وعلى هاتين الروايتين فالغلب الذي أنذروا به هو فتح

قريظة والنضير وخيبر، وأيضاً فالتهديد والوعيد شامل للفريقين في جميع الأحوال.

وعطف ﴿وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ على ﴿سَتُغْلَبُونَ﴾ عطف الإنشاء على الخبر.

وقرأ الجمهور ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾ ـ كلتيهما بتاء الخطاب ـ وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف، بياء الغيبة، وهما وجهان فيما يحكى بالقول لمخاطب، والخطاب أكثر: كقوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: 117] ولم يقل ربَّك ربَّهم.

والخطاب في قوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ﴾ خطاب للذين كفروا، كما هو الظاهر؛ لأن المقام للمحاجة، فأعقب الإنذار والوعيد بإقامة الحجة. فيكون من جملة المقول، ويجوز أن يكون الخطاب للمسلمين، فيكون استئنافاً ناشئاً عن قوله: ﴿سَتُغْلَبُونَ﴾؛ إذ لعل كثرة المخاطبين من المشركين، أو اليهود، أو كليهما، يثير تعجب السامعين من غلبهم فذكَّرهم الله بما كان يوم بدر.

والفئتان هما المسلمون والمشركون يوم بدر.

والالتقاء: اللقاء، وصيغة الافتعال فيه للمبالغة، واللقاء مصادفة الشخص شخصاً في مكان واحد، ويطلق اللقاء على البروز للقتال كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴿15﴾﴾ [الأنفال: 15] وسيأتي. والالتقاء يطلق كذلك كقول أنيف بن زبان]:

فلما التقينا بيَّن السيفُ بيننا ... لسائلةٍ عنَّا حَفِيٍّ سؤالُها

وهذه الآية تحتمل المعنيين.

وقوله: ﴿فِئَةٌ تُقَٰتِلُ﴾ تفصيل للفئتين، وهو مرفوع على أنه صدر جملة للاستئناف في التفصيل والتقسيم، الوارد بعد الإجمال والجمع.

والفئة: الجماعة من الناس؛ وقد تقدم الكلام عليها في قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ في سورة البقرة [249].

والخطاب في ﴿تَرَوْنَهُم﴾ كالخطاب في قوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ﴾.

والرؤية هنا بصرية لقوله: ﴿رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾. والظاهر أن الكفار رأوا المسلمين يوم بدر عند اللقاء والتلاحم مثلَي عددهم، فوقع الرعب في قلوبهم فانهزموا. فهذه الرؤية جعلت آية لمن رأوها وتحققوا بعد الهزيمة أنهم كانوا واهمين فيما رأوه ليكون ذلك أشد حسرة لهم، وتكون هذه الرؤية غير الرؤية المذكورة في الأنفال بقوله: ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ﴾ [الأنفال: 44]، فإن تلك يناسب أن تكون وقعت قبل التلاحم، حتى يستخف

المشركون بالمسلمين، فلا يأخذوا أهبتهم للقائم، فلما لاقوهم رأوهم مثلَي عددهم فدخلهم الرعب والهزيمة، وتحققوا قلة المسلمين بعد انكشاف الملحمة، فقد كانت إرادة القلة وإرادة الكثرة سببي نصر للمسلمين بعجيب صنع الله تعالى. وجوّز أن يكون المسلمون رأوا المشركين مثلي عدد المؤمنين، وكان المشركون ثلاثة أمثالهم، فقلّلهم الله في أعين المسلمين لئلا يفشلوا؛ لأنهم قد علموا من قبل أن المسلم يغلب كافرين فلو علموا أنهم ثلاثة أضعافهم لخافوا الهزيمة، وتكون هذه الإراءة هي الإراءة المذكورة في سورة الأنفال: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا﴾ [الأنفال: 44] ويكون ضمير الغيبة في قوله: ﴿مِّثْلَيْهِمْ﴾ راجعاً للمسلمين على طريقة الإلتفات، وأصله ترونهم مثليكم على أنه من المقول.

وقرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب: ﴿تَرَوْنَهُم﴾ بتاء الخطاب وقرأه الباقون بياء الغيبة: على أنه حال من (أخرى كافرة)، أو من ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي: مثلي عدد المرئين، إن كان الراؤون هم المشركين، أو مثلَي عدد الرائين، إن كان الراؤون هم المسلمين؛ لأن كليهما جرى ضميره على الغيبة وكلتا الرؤيتين قد وقعت يوم بدر، وكل فئة علمت رؤيتها وتحديث بهاته الآية. وعلى هذه القراءة يكون العدول عن التعبير بفئتكم وفئتهم إلى قوله: ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾، لقصد صلوحية ضمير الغيبة لكلتا الفئتين، فيفيد اللفظ آيتين على التوزيع، بطريقة التوجيه.

و﴿رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ مصدر مبيِّن لنوع الرؤية: إذ كان «فعل رأى» يحتمل البصر والقلب، وإضافته إلى العين دليل على أنه يستعمل مصدراً لرأى القلبية، كيف والرأي اسم للعقل، وتشاركها فيها رأى البصرية، بخلاف الرؤية فخاصة بالبصرية.

وجملة ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ﴾ تذييل؛ لأن تلك الرؤية كيفما فسرت تأييد للمسلمين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: 44].

[14] ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (14)﴾.

استئناف نشأ عن قوله: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم﴾ [آل عمران: 10] إذ كانت إضافة أموال وأولاد إلى ضمير «هم» على أنها معلومة للمسلمين، قصد منه عظة

المسلمين ألا يغتروا بحال الذين كفروا فتعجبهم زينة الدنيا، وتلهيهم عن التهمُّم بما به الفوز في الآخرة، فإن التحذير يستدعي التحذير من البدايات، وقد صُدِّر هذا الوعظ والتأديب ببيان مدخل هذه الحالة إلى النفوس، حتى يكونوا على أشد الحذر منها؛ لأن ما قارنته النفس ينساب إليها مع الأنفاس.

والتزيين تصيير الشيء زيناً، أي: حسناً، فهو تحسين الشيء المحتاج إلى التحسين، وإزالة ما يعتريه من القبح أو التشويه، ولذلك سُمِّي الحلاق مزيناً.

وقال امرؤ القيس:

الحرب أول ما تكون فتيَّة ... تسعى بزينتها لكلِّ جَهول

فالزينة هي ما في الشيء من المحاسن: التي ترغب الناظرين في اقتنائه، قال تعالى: ﴿تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: 28]. وكلمة زين قليلة الدوران في كلام العرب مع حسنها وخفتها، قال عمر بن أبي ربيعة:

أزمَعَتْ خُلَّتي مع الفجر بَيْنا ... جلَّلَ اللهُ ذلك الوجْهَ زَيْنا

وفي حديث سنن أبي داود: أن أبا برزة الأسلمي دخل على عبيدالله بن زياد وقد أرسل إليه ليسأله عن حديث الحوض، فلما دخل أبو برزة قال عبيدالله لجلسائه: إن محمديَّكم هذا الدحداح. قال أبو برزة: «ما كنت أحسب أني أبقى في قوم يعيرونني بصحبة محمد». فقال عبيدالله: «إن صحبة محمد لك زَين غير شَين».

والشهوات جمع شهوة، وأصل الشهوة مصدر شهي كرضي، والشهوة بزنة المرة، وأكثر استعمال مصدر شهي أن يكون بزنة المرة. وأطلقت الشهوات هنا على الأشياء المشتهاة على وجه المبالغة في قوة الوصف، وتعليق التزيين بالحب جرى على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأن المزيَّن للناس هو الشهوات، أي: المشتهيات نفسها، لا حبها، فإذا زينت لهم أحبوها؛ فإن الحب ينشأ عن الاستحسان، وليس الحب بمزين، وهذا إيجاز يغني عن أن يقال زينت للناس الشهوات فأحبوها، وقد سكت المفسرون عن وجه نظم الكلام بهذا التعليق.

والوجه عندي إما أن يجعل ﴿حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ مصدراً نائباً عن مفعول مطلق، مبيناً لنوع التزيين: أي زين لهم تزيين حب، وهو أشد التزيين، وجُعل المفعول المطلق نائباً عن الفاعل، وأصل الكلام: زين للناس الشهوات حباً، فحوِّل وأضيف إلى النائب عن الفاعل، وجُعل نائباً عن الفاعل، كما جُعل مفعولًا في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى﴾ [ص: 32]. وإما أن يجعل حب مصدراً بمعنى المفعول، أي:

محبوب الشهوات أي: الشهوات المحبوبة. وإما أن يجعل زين كناية مراداً به لازم التزيين وهو إقبال النفس على ما في المزيَّن من المستحسنات مع ستر ما فيه من الأضرار، فعبَّر عن ذلك بالتزيين، أي: تحسين ما ليس بخالص الحُسن، فإن مشتهيات الناس تشتمل على أمور ملائمة مقبولة، وقد تكون في كثير منها مضار، أشدُّها أنها تُشغل عن كمالات كثيرة، فلذلك كانت كالشيء المزين تغطي نقائصه بالمزينات، وبذلك لم يبق في تعليق زين بحب إشكال.

وحُذف فاعل التزيين لخفائه عن إدراك عموم المخاطبين، لأن ما يدل على الغرائز والسجايا، لما جُهل فاعله في متعارف العموم، كان الشأن إسناد أفعاله للمجهول: كقولهم عُنِي بكذا، واضْطُر إلى كذا، لا سيما إذا كان المراد الكناية عن لازم التزيين، وهو الإغضاء عما في المزين من المساوي؛ لأن الفاعل لم يبق مقصوداً بحال، والمزين في نفس الأمر هو إدراك الإنسان الذي أحب الشهوات، وذلك أمر جبلِّي جعله الله في نظام الخِلقة، قال تعالى: ﴿وَذَلَّلْنَـٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [يس: 72].

ولما رجع التزيين إلى انفعال في الجبلَّة، كان فاعله على الحقيقة هو خالق هذه الجبلات، فالمزين هو الله بخَلْقه لا بدعوته، وروي مثل هذا عن عمر بن الخطاب، وإذا التفتنا إلى الأسباب القريبة المباشرة. كان المزين هو ميل النفس إلى المشتهى، أو ترغيب الداعين إلى تناول الشهوات: من الخلان والقرناء، وعن الحسن: المزيِّن هو الشيطان، وكأنه ذهب إلى أن التزيين بمعنى التسويل والترغيب بالوسوسة للشهوات الذميمة والفساد، وقصَرَهَ على هذا وهو بعيد لأن تزيين هذه الشهوات في ذاته قد يوافق وجه الإباحة والطاعة، فليس يلازمها تسويل الشيطان إلا إذا جعلها وسائل للحرام، وفي الحديث قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ فقال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**». وسياق الآية تفضيل معالي الأمور وصالح الأعمال على المشتهيات المخلوطة أنواعُها بحلال منها وحرام، والمعرَّضة للزوال، فإن الكمال بتزكية النفس لتبلغ الدرجات القدسية، وتناول النعيم الأبدي العظيم، كما أشار إليه قوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾.

وبيان الشهوات بالنساء والبنين وما بعدهما، بيان بأصول الشهوات البشرية: التي تجمع مشتهيات كثيرة، والتي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار، فالميل إلى النساء مركوز في الطبع، وضعه الله تعالى لحكمة بقاء النوع بداعي طلب التناسل؛ إذ المرأة هي موضع التناسل، فجعل ميل الرجل إليها في الطبع حتى لا يحتاج بقاء النوع إلى تكلف ربما تعقبه سآمة، وفي الحديث: «**ما تركت بعدي فتنة أشد على الرجال من**

فتنة النساء»، ولم يذكر الرجال لأن ميل النساء إلى الرجال أضعف في الطبع، وإنما تحصل المحبة منهن للرجال بالإلف والإحسان.

ومحبة الأبناء ـ أيضاً ـ في الطبع: إذ جعل الله في الوالدين من الرجال والنساء، شعوراً وجدانياً يشعر بأن الولد قطعة منهما، ليكون ذلك مدعاة إلى المحافظة على الولد الذي هو الجيل المستقبل، وببقائه بقاء النوع، فهذا بقاء النوع بحفظه من الاضمحلال المكتوب عليه، وفي الولد أيضاً حفظ للنوع من الاضمحلال العارض بالاعتداء على الضعيف من النوع؛ لأن الإنسان يعرض له الضعف بعد القوة، فيكون ولده دافعاً عنه عداء من يعتدي عليه، فكما دفع الوالد عن ابنه في حال ضعفه، يدفع الولد عن الوالد في حال ضعفه.

والذهب والفضة شهوتان بحسن منظرهما وما يتخذ منهما من حلي للرجال والنساء، والنقدان منهما: الدنانير والدراهم، شهوة لما أودع الله في النفوس منذ العصور المتوغلة في القدم من حب النقود التي بها دفع أعواض الأشياء المحتاج إليها.

﴿وَالْقَنَاطِيرِ﴾ جمع قنطار وهو ما يزن مائة رطل، وأصله معرَّب، قيل: عن الرومية اللاتينية الشرقية كما نقله النقاش عن الكلبي، وهو الصحيح؛ فإن أصله في اللاتينية «كينتال» وهو مائة رطل. وقال ابن سيده: هو معرَّب عن السريانية. فما في الكشاف في سورة النساء أن القنطار مأخوذ من قنطرت الشيء إذا رفعته، تكلف. وقد كان القنطار عند العرب، وزناً ومقداراً من الثروة، يبلغه بعض المثرين: وهو أن يبلغ ماله مائة رطل فضة، ويقولون: قنطر الرجل إذا بلغ ماله قنطاراً وهو اثنا عشر ألف دينار، أي: ما يساوي قنطاراً من الفضة، وقد يقال: هو مقدار مائة ألف دينار من الذهب.

و﴿الْمُقَنطَرَةِ﴾ أريد بها هنا المضاعفة المتكاثرة، لأن اشتقاق الوصف من اسم الشيء الموصوف، إذا اشتهر صاحب الاسم بصفة، يؤذن ذلك الاشتقاق بمبالغة في الحاصل به، كقولهم: ليل أَلْيَل، وظل ظليل، وداهية دهياء، وشعر شاعر، وإبل مؤبَّلة، وآلاف مؤلَّفة.

﴿وَالْخَيْلِ﴾ محبوبة مرغوبة، في العصور الماضية وفيما بعدها، لم يُنسها ما تفنن فيه البشر من صنوف المراكب برًّا وبحراً وجواً، فالأمم المتحضرة اليوم مع ما لديهم من القطارات التي تجري بالبخار وبالكهرباء على السكك الحديدية، ومن سفائن البحر العظيمة التي تسيرها آلات البخار، ومن السيارات الصغيرة المسيرة باللوالب تحركها حرارة النفط المصفى، ومن الطيارات في الهواء مما لم يبلغ إليه البشر في عصر مضى،

كل ذلك لم يغن الناس عن ركوب ظهور الخيل، وجر العربات بمطهمات الأفراس، والعناية بالمسابقة بين الأفراس.

وذَكَر الخيل لتواطؤ نفوس أهل البذخ على محبة ركوبها، قال امرؤ القيس:

كـــأنّـــي لـــمْ أركـــبْ جـــواداً لِـــلَـــذّة

و﴿ٱلْمُسَوَّمَةِ﴾ الأظهر فيه ما قيل: إنه الراعية، فهو مشتق من السوم وهو الرعي، يقال: أسام الماشية إذا رعى بها في المرعى، فتكون مادة فعل للتكثير، أي: التي تُترك في المراعي مدداً طويلة، وإنما يكون ذلك لسعة أصحابها وكثرة مراعيهم، فتكون خيلهم مكرمة في المروج والرياض. وفي الحديث في ذكر الخيل: «**فأطال لها في مرج أو روضة**».

وقيل: المسوَّمة من السُّومة ـ بضم السين ـ وهي السِّمة، أي: العلامة من صوف أو نحوه، وإنما يجعلون لها ذلك تنويهاً بكرمها وحسن بلائها في الحرب، قال العتَّابي:

ولـــولاهـــنّ قـــد سَـــوَّمْـــتُ مُـــهـــري وفـــي الـــرحـــمٰـــن لـــلـــضـــعـــفـــاء كـــاف

يريد جعلت له سُومة أفراس الجهاد، أي: علامتَها، وقد تقدم اشتقاق السمة والسومة عند قوله تعالى: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَـٰهُمْ﴾ في سورة البقرة [273].

﴿وَٱلْأَنْعَـٰمِ﴾ زينة لأهل الوبر، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾ [النحل: 6]، وفيها منافع عظيمة أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ الآيات في سورة النحل [5]، وقد لا تتعلق شهوات أهل المدن بشدة الإقبال على الأنعام لكنهم يحبون مشاهدها، ويُعْنَون بالارتياح إليها إجمالًا.

﴿وَٱلْحَرْثِ﴾ أصله مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة ليزرع فيها أو يغرس، وأطلق هذا المصدر على المحروث فصار يطلق على الجنات والحوائط وحقول الزرع، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ في سورة البقرة [223]، وعند قوله: ﴿وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: 71] فيها.

والإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ إلى جميع ما تقدم ذكره. وأفرد كاف الخطاب لأن الخطاب للنبي ﷺ أو لغير معين، على أن علامة المخاطب الواحد هي الغالب في الاقتران بأسماء الإشارة لإرادة البُعد، والبُعد هنا بُعد مجازي بمعنى الرفعة والنفاسة.

والمتاع مؤذن بالقلة وهو ما يستمتع به مدة.

ومعنى ﴿وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ أن ثواب الله خير من ذلك. والمآب: المرجع، وهو هنا مصدر، مَفْعَل من آب يؤوب، وأصله مأوب نقلت حركة الواو إلى الهمزة، وقلبت الواو ألفاً، والمراد به العاقبة في الدنيا والآخرة.

[15 ـ 17] ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿15﴾ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿16﴾ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴿17﴾﴾.

استئناف بياني، فإنه نشأ عن قوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 14] المقتضي أن الكلام مسوق مساق الغض من هذه الشهوات. وافتتح الاستئناف بكلمة ﴿قُلْ﴾ للاهتمام بالمقول، والمخاطب بقل النبي ﷺ. والاستفهام للعرض تشويقاً من نفوس المخاطبين إلى تلقي ما سيقص عليهم كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف: 10] الآية.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وأبو جعفر، ورويس عن يعقوب: أونبئكم بتسهيل الهمزة الثانية واواً. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وعاصم، والكسائي، ورُويس عن يعقوب، وخلف: بتحقيق الهمزتين.

وجملة: ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ﴾ مستأنفة وهي المنبأ به، ويجوز أن يكون ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ متعلقاً بقوله: «خير»، و﴿جَنَّاتٌ﴾ مبتدأ محذوف الخبر: أي لهم، أو خبراً لمبتدأ محذوف. وقد ألغي ما يقابل شهوات الدنيا في ذكر نعيم الآخرة؛ لأن لذة البنين ولذة المال هنالك مفقودة، للاستغناء عنها، وكذلك لذة الخيل والأنعام؛ إذ لا دواب في الجنة، فبقي ما يقابل النساء والحرث، وهو الجنات والأزواج، لأن بهما تمام النعيم والتأنس، وزيد عليهما رضوان الله الذي حُرمه من جعل حظه لذات الدنيا وأعرض عن الآخرة. ومعنى المطهرة المنزهة مما يعتري نساء البشر مما تشمئز منه النفوس، فالطهارة هنا حسية لا معنوية.

وعطف ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ على ما أعد للذين اتقوا عند الله: لأن رضوانه أعظم من ذلك النعيم المادي؛ لأن رضوان الله تقريب روحاني، قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: 72].

وقرأ الجمهور: (رضوان) بكسر الراء، وقرأه أبو بكر عن عاصم بضم الراء، وهما لغتان.

وأظهر اسم الجلالة في قوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾، دون أن يقول ورضوان منه، أي من ربهم: لما في اسم الجلالة من الإيماء إلى عظمة ذلك الرضوان.

وجملة ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ اعتراض لبيان الوعد، أي: أنه عليم بالذين اتقوا ومراتب تقواهم، فهو يجازيهم، ولتضمُّن بصير معنى عليم عُدِّي بالباء. وإظهار اسم الجلالة في قوله: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ لقصد استقلال الجملة لتكون كالمَثَل.

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾ عطف بيان ﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ وصفهم بالتقوى وبالتوجه إلى الله تعالى بطلب المغفرة. ومعنى القول هنا الكلام المطابق للواقع في الخبر، والجاري على فرط الرغبة في الدعاء، في قولهم: ﴿فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ إلخ، وإنما يجري كذلك إذا سعى الداعي في وسائل الإجابة وترقبها بأسبابها التي ترشد إليها التقوى، فلا يجازى هذا الجزاء من قال ذلك بفمه ولم يعمل له.

وقوله: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ﴾ الآية، صفات ﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾، أو صفات «للذين يقولون»، والظاهر الأول. وذكر هنا أصول فضائل صفات المتدينين: وهي الصبر الذي هو ملاك فعل الطاعات وترك المعاصي. والصدق الذي هو ملاك الاستقامة وبث الثقة بين أفراد الأمة. والقنوت، وهو ملازمة العبادات في أوقاتها وإتقانها وهو عبادة نفسية جسدية. والإنفاق وهو أصل إقامة أود الأمة بكفاية حاجة المحتاجين، وهو قربة مالية والمال شقيق النفس. وزاد الاستغفار بالأسحار وهو الدعاء والصلاة المشتملة عليه في أواخر الليل، والسحر سدس الليل الأخير؛ لأن العبادة فيد أشد إخلاصاً، لما في ذلك الوقت من هدوء النفوس، ولدلالته على اهتمام صاحبه بأمر آخرته، فاختار له هؤلاء الصادقون آخر الليل لأنه وقت صفاء السرائر، والتجرد عن الشواغل.

وعطف الصفات في قوله: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، وما بعده: سواء كان قوله: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ صفة ثانية، بعد قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾، أم كان ابتداء الصفات بعد البيان طريقة ثانية من طريقتي تعداد الصفات في الذكر في كلامهم، فيكون، بالعطف وبدونه، مثل تعدد الأخبار والأحوال؛ إذ ليست حروف العطف بمقصورة على تشريك الذوات.

وفي الكشاف: أن في عطف الصفات نكتة زائدة على ذكرها بدون العطف، وهي الإشارة إلى كمال الموصوف في كل صفة منها، وأحال تفصيله على ما تقدم له في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: 4] مع أنه لم يبين هنالك شيئاً من هذا، وسكت الكاتبون عن بيان ذلك هنا وهناك، وكلامه يقتضي أن الأصل عنده في تعدد الصفات والأخبار ترك العطف، فلذلك يكون عطفها مؤذناً بمعنى خصوصي، يقصد البليغ، ولعل وجهه أن شأن حرف العطف أن يستغنى به عن تكرير العامل فيناسب

المعمولات، وليس كذلك الصفات، فإذا عطفت فقد نزلت كل صفة منزلة ذات مستقلة، وما ذلك إلا لقوة الموصوف في تلك الصفة، حتى كأن الواحد صار عدداً، كقولهم واحد كألف، ولا أحسب لهذا الكلام تسليماً. وقد تقدم عطف الصفات عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ في سورة البقرة [4].

[18] ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿18﴾﴾.

استئناف وتمهيد لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] ذلك أن أساس الإسلام هو توحيد الله. وإعلان هذا التوحيد، وتخليصه من شوائب الإشراك، وفيه تعريض بالمشركين وبالنصارى واليهود، وإن تفاوتوا في مراتب الإشراك، وفيه ضرب من رد العجز على الصدر: لأنه يؤكد ما افتتحت به السورة من قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿2﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: 2 ـ 3].

والشهادة حقيقتها خبر يصدَّق به خَبَرُ مُخْبِرٍ، وقد يكذِّب به خبرُ آخرَ كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ في سورة البقرة [282]. وإذ قد كان شأنه أن يكون للتصديق والتكذيب في الحقوق، كان مظنة اهتمام المخبر به والتثبت فيه، فلذلك أطلق مجازاً على الخبر الذي لا ينبغي أن يشك فيه، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: 1] وذلك على سبيل المجاز المرسل بعلاقة التلازم، فشهادة الله تحقيقه وحدانيته بالدلائل التي نصبها على ذلك، وشهادة الملائكة تحقيقهم ذلك فيما بينهم، وتبليغ بعضهم ذلك إلى الرسل، وشهادة أولي العلم تحقيقهم ذلك بالحجج والأدلة.

فإطلاق الشهادة على هذه الأخبار مجاز بعلاقة اللزوم، أو تشبيه الإخبار بالإخبار أو المخبِر بالمخبِر، ولك أن تجعل ﴿شَهِدَ﴾ بمعنى بيَّن وأقام الأدلة، شبَّه إقامة الأدلة على وحدانيته: من إيجاد المخلوقات ونصب الأدلة العقلية، بشهادة الشاهد بتصديق الدعوى في البيان والكشف على طريق الاستعارة التبعية، وبيَّن ذلك الملائكة بما نزلوا به من الوحي على الرسل، وما نطقوا به من محامد، وبيَّن ذلك أولو العلم بما أقاموا من الحجج على الملاحدة، ولك أن تجعل شهادة الله بمعنى الدلالة ونصب الأدلة، وشهادة الملائكة وأولي العلم بمعنى آخر وهو الإقرار، أو بمعنيين: إقرار الملائكة، واحتجاج أولي العلم، ثم تبنيه على استعمال شهد في معان مجازية، مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾ [الأحزاب: 56]، أو على استعمال شهد في مجاز أعم، وهو الإظهار، حتى يكون نصب الأدلة والإقرار والاحتجاج من أفراد ذلك العام، بناءً على عموم المجاز.

وانتصب ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ على الحال من الضمير في قوله: ﴿إِلَّا هُوَۚ﴾ أي: شهد بوحدانيته وقيامه بالعدل، ويجوز أن يكون حالًا من اسم الجلالة من قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾ فيكون حالًا مؤكدة لمضمون شهد؛ لأن الشهادة هذه قيام بالقسط، فالشاهد بها قائم بالقسط، قال تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [المائدة: 8]. وزعم ابن هشام في الباب الرابع: أن كونه حالًا مؤكدة وهم، وعلَّله بما هو وهَم، وقد ذكر الشيخ محمد الرصاع جريان بحث في إعراب مثل هذه الحال في سورة الصف في درس شيخه محمد ابن عقاب.

والقيام هنا بمعنى المواظبة كقوله: ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۗ﴾ [الرعد: 33]، وقوله: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: 25]. وتقول: الأمير قائم بمصالح الأمة، كما تقول: ساهر عليها، ومنه: (إقام الصلاة)، وقول أيمن بن خُريم الأنصاري:

أقامت غزالةُ سوقَ الضِّراب لأهلِ العراقَينِ حولًا قميطا

وهو في الجميع تمثيل.

والقسط: العدل، وهو مختصر من القسطاس بضم القاف. روى البخاري عن مجاهد أنه قال: القسطاس: العدل بالرومية، وهذه الكلمة ثابتة في اللغات الرومية وهي من اللاطينية، ويطلق القسط والقسطاس على الميزان، لأنه آلة للعدل، قال تعالى: ﴿وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِۚ﴾ [الإسراء: 35]، وقال: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: 47]. وقد أقام الله القسط في تكوين العوالم على نظمها، وفي تقدير بقاء الأنواع، وإيداع أسباب المدافعة في نفوس الموجودات، وفيما شرع للبشر من الشرائع في الاعتقاد والعمل: لدفع ظلم بعضهم بعضاً، وظلمهم أنفسهم، فهو القائم بالعدل سبحانه، وعدل الناس مقتبس من محاكاة عدله.

وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ تمجيد وتصديق، نشأ عن شهادة الموجودات كلها له بذلك، فهو تلقين الإقرار له بذلك على نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب: 56] أي: اقتداء بالله وملائكته، على أنه يفيد مع ذلك تأكيد الجملة السابقة، ويمهد لوصفه تعالى بالعزيز الحكيم.

[19] ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾.

قرأ جمهور القراء: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ﴾ ـ بكسر همزة ـ إن، فهو استئناف ابتدائي لبيان فضيلة هذا الدين بأجمع عبارة وأوجزها.

وهذا شروع في أول غرض أنزلت فيه هذه السورة: غرض محاجة نصارى نجران، فهذا الاستئناف من مناسبات افتتاح السورة بذكر تنزيل القرآن والتوراة والإنجيل، ثم بتخصيص القرآن بالذكر وتفضيله بأن هديه يفوق هدي ما قبله من الكتب، إذ هو الفرقان، فإن ذلك أس الدين القويم، ولما كان الكلام المتقدم مشتملًا على تعريض باليهود والنصارى الذي كذبوا بالقرآن، وإبطال لقول وفد نجران لما طلب منهم الرسول ﷺ الإسلام: «أسلمنا قبلك»، فقال لهم: «**كذبتم**»، روى الواحدي، ومحمد بن إسحاق: أن وفد نجران لما دخلوا المسجد النبوي تكلم السيد والعاقب، فقال لهما رسول الله ﷺ: «**أسلما**» قالا: «قد أسلمنا قبلك» قال: «**كذبتما، يمنعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولداً، وعبادتكما الصليب**»، ناسب أن ينوِّه بعد ذلك بالإسلام الذي جاء به القرآن، ولذلك عطف على هذه الجملة قوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾.

واعلم أن جمل الكلام البليغ لا يخلو انتظامها عن المناسبة، وإن كان بعضها استئنافاً، وإنما لا تطلب المناسبة في المحادثات والاقتضابات.

وتوكيد الكلام بـ ﴿إِنَّ﴾ تحقيق لما تضمَّنه من حصر حقيقة الدين عند الله في الإسلام، أي: الدين الكامل.

وقرأ الكسائي ﴿**أن الدين**﴾ ـ بفتح همزة أن ـ على أنه بدل من ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18]، أي: شهد الله بأن الدين عند الله الإسلام.

والدين: حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقة عرفية يطلق على: مجموع عقائد وأعمال يلقنها رسولٌ من عند الله ويَعِد العاملين بها بالنعيم والمُعرضين عنها بالعقاب. ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما يضعه بعض زعماء الناس من تلقاء عقله فتلتزمه طائفة من الناس. وسمِّي الدين دِيناً لأنه يترقب منه متبَّعه الجزاء عاجلًا أو آجلًا، فما من أهل دين إلا وهم يترقبون جزاء من رب ذلك الدين، فالمشركون يطمعون في إعانة الآلهة ووساطتهم ورضاهم عنهم، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، وقال أبو سفيان يوم أُحد: اعلُ هُبل. وقال يوم فتح مكة لما قال له العباس: أما آن لك أن تشهد أن لا إِلٰه إلا الله: لقد علمت أن لو كان معه إِلٰه غيره لقد أغنى عني شيئاً.

وأهل الأديان الإلهية يترقبون الجزاء الأوفى في الدنيا والآخرة، فأول دين إلهي كان حقاً وبه كان اهتداء الإنسان، ثم طرأت الأديان المكذوبة، وتشبَّهت بالأديان الصحيحة، قال الله تعالى ـ تعليماً لرسوله ـ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: 6]، وقال: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف: 76].

وقد عرَّف العلماء الدين الصحيح بأنه: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطناً وظاهراً.

والإسلام عَلَم بالغلبة على مجموع الدين الذي جاء به محمدٌ ﷺ، كما أطلق على ذلك الإيمان أيضاً، ولذلك لقِّب أتباع هذا الدين بالمسلمين وبالمؤمنين، وهو الإطلاق المراد به هنا، وهو تسمية بمصدر أسلَم إذا أذعن ولم يعاند إذعاناً عن اعتراف بحق لا عن عجز، وهذا اللقب أولى بالإطلاق على هذا الدين من لقب الإيمان؛ لأن الإسلام هو المظهر البيِّن لمتابعة الرسول فيما جاء به من الحق، واطراح كل حائل يحول دون ذلك، بخلاف الإيمان فإنه اعتقاد قلبي، ولذلك قال الله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: 78]، وقال: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: 20]، ولأن الإسلام لا يكون إلا عن اعتقاد لأن الفعل أثر الإدراك، بخلاف العكس فقد يكون الاعتقاد مع المكابرة.

وربما أُطلق الإسلام على خصوص الأعمال؛ والإيمان على الاعتقاد، وهو إطلاق مناسب لحالتي التفكيك بين الأمرين في الواقع، كما في قوله تعالى ـ خطاباً لقوم أسلموا مترددين ـ: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، أو التفكيك في تصوير الماهية عند التعليم لحقائق المعاني الشرعية أو اللغوية كما وقع في حديث جبريل: من ذكر معنى الإيمان، والإسلام، والإحسان.

والتعريف في الدين تعريف الجنس، إذ لا يستقيم معنى العهد الخارجي هنا، وتعريف الإسلام تعريف العَلَم بالغلبة: لأن الإسلام صار عَلَماً بالغلبة على الدين المحمدي.

فقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ صيغة حصر، وهي تقتضي في اللسان حصر المسند إليه، وهو الدين، في المسند، وهو الإسلام، على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة، أي: لا دين إلا الإسلام، وقد أكد هذا الانحصار بحرف التوكيد.

وقوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ وصف للدين، والعندية عندية الاعتبار والاعتناء وليست عندية علم: فأفاد، أن الدين الصحيح هو الإسلام، فيكون قصراً للمسند إليه باعتبار قيد فيه، لا في جميع اعتباراته: نظير قول الخنساء:

إذا قَبُحَ البكاءُ على قتيل ... رأيتُ بكاءَكَ الحَسَنَ الجَميلا

فحصرت الحَسَن في بكائه بقاعدة أن المقصور هو الحسن لأنه هو المعرَّف باللام،

وهذا الحصر باعتبار التقييد بوقت قبح البكاء على القتلى وهو قصر حسن بكائها على ذلك الوقت، ليكون لبكائها على صخر مزية زائدة على بكاء القتلى المتعارفّ، وإن أبى اعتبار القصر في البيت أصلًا صاحب المطوَّل.

وإذ قد جاءت أديان صحيحة أمر الله بها فالحصر مؤول: إما باعتبار أن الدين الصحيح عند الله، حين الإخبار، وهو الإسلام، لأن الخبر ينظر إلى وقت الإخبار؛ إذ الأخبار كلها حقائق في الحال، ولا شك أن وقت الإخبار ليس فيه دين صحيح غير الإسلام؛ إذ قد عرض لبقية الأديان الإلهية، من خلط الفاسد بالصحيح، ما اختل لأجله مجموع الدين، وإما باعتبار الكمال عند الله فيكون القصر باعتبار سائر الأزمان والعصور؛ إذ لا أكمل من هذا الدين، وما تقدَّمه من الأديان لم يكن بالغاً غاية المراد من البشر في صلاح شؤونهم، وهذا المعنى أولى مَحْمَلي الآية، لأن مفاده أعم، وتعبيره عن حاصل صفة دين الإسلام ـ تجاه بقية الأديان الإلهية ـ أتم.

ذلك أن مراد الله تعالى من توجيه الشرائع وإرسال الرسل، ليس مجرد قرع الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مراد الله تعالى مما شرع للناس هو عملهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، فجعل الله الشرائع مناسبة لقابليات المخاطَبين بها، وجارية على قدر قَبول عقولهم ومقدرتهم، ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أن يكون ذلك التعليم الديني دأباً وعادة لمنتحليه، وحيث النفوس لا تستطيع الانصياع إلى ما لا يتفق مع مدركاتها، لا جرم تعيَّن مراعاة حال المخاطبين في سائر الأديان، ليمكن للأمم العمل بتعاليم شرائعها بانتظام ومواظبة.

وقد كانت أحوال الجماعات البشرية، في أول عهود الحضارة، حالات عكوف على عوائد وتقاليد بسيطة، ائتلفت رويداً على حسب دواعي الحاجات، وما تلك الدواعي، التي تسببت في ائتلاف تلك العوائد، إلا دواع غير منتشرة؛ لأنها تنحصر فيما يعود على الفرد بحفظ حياته، ودفع الآلام عنه، ثم بحفظ حياة من يرى له مزيد اتصال به، وتحسين حاله، فبذلك ائتلف نظام الفرد، ثم نظام العائلة، ثم نظام العشيرة، وهاته النظم المتقابسة هي نظم متساوية الأشكال؛ إذ كلها لا يعدو حفظ الحياة، بالغذاء والدفاع عن النفس، ودفع الآلام بالكساء والمسكن والزواج، والانتصار للعائلة وللقبيلة؛ لأن بها الاعتزاز، ثم ما نشأ عن ذلك من تعاون الآحاد على ذلك، بإعداد المُعدَّات: وهو التعاوض والتعامل، فلم تكن فكرة الناس تعدو هذه الحالة، وبذلك لم يكن لأحد الجماعات شعور بما يجري لدى جماعة أخرى، فضلًا عن التفكير في اقتباس إحداهما

مما يجري لدى غيرها، وتلك حالة قناعة العيش، وقصور الهمة وانعدام الدواعي، فإذا حصلت الأسباب الآنفة عد الناس أنفسهم في منتهى السعادة.

وكان التباعد بين الجماعات في المواطن مع مشقة التواصل، وما يعرض في ذلك من الأخطار والمتاعب، حائلًا عن أن يصادفهم ما يوجب اقتباس الأمم بعضها عن بعض وشعور بعضها بأخلاق بعض، فصار الصارف عن التعاون في الحضارة الفكرية مجموع حائلين: عدم الداعي، وانسداد وسائل الصدفة، اللهم إلا ما يعرض من وفادة وافد، أو اختلاط في نجعة أو موسم، على أن ذلك إن حصل فسرعان ما يطرأ عليه النسيان، فيصبح في خبر كان.

فكيف يرجى من أقوام، هذه حالهم، أن يدعوهم الداعي إلى صلاح في أوسع من دوائر مدركاتهم، ومتقارب تصور عقولهم؟ أليسوا إذا جاءهم مصلح كذلك لبسوا له جلد النمر، فأحسَّ من سوء الطاعة حرق الجمر؟ لذلك لم تتعلق حكمة الله تعالى، في قديم العصور، بتشريع شريعة جامعة صالحة لجميع البشر، بل كانت الشرائع تأتي إلى أقوام معينين؛ وفي حديث مسلم، في صفة عرض الأمم للحساب أن رسول الله ﷺ قال: «**فيجيء النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد**»، وفي رواية البخاري: «**فجعل النبي والنبيَّان يمرُّون معهم الرهط**» الحديث. وبقي الحق في خلال ذلك مشاعاً بين الأمم، ففي كل أمة تجد سداداً وأفناً، وبعض الحق لم يزل مخبوءاً لم يسفر عنه البيان.

ثم أخذ البشر يتعارفون بسبب الفتوح والهجرة، وتقاتلت الأمم المتقاربة المنازل، فحصل للأمم حظ من الحضارة، وتقاربت العوائد، وتوسعت معلوماتهم، وحضارتهم، فكانت من الشرائع الإلهية: شريعة إبراهيم عليه السلام، ومن غيرها شريعة حمورابي في العراق، وشريعة البراهمة، وشريعة المصريين، التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: 76].

ثم أعقبتها شريعة إلهية كبرى وهي شريعة موسى عليه السلام التي اختلط أهلها بأمم كثيرة في مسيرهم في التيه وما بعده، وجاورتها أو أعقبتها شرائع مثل شريعة «زرادشت» في الفرس، وشريعة «كنفشيوس» في الصين، وشريعة «سولون» في اليونان.

وفي هذه العصور كلها لم تكن إحدى الشرائع عامة الدعوة، وهذه أكبر الشرائع وهي الموسوية لم تَدْعُ غيرَ بني إسرائيل ولم تَدْعُ الأمم الأخرى التي مرَّت عليها، وامتزجت بها، وصاهرتها، وكذلك جاءت المسيحية مقصورة على دعوة بني إسرائيل حتى دعا الناس إليها القديس بولس بعد المسيح بنحو ثلاثين سنة.

إلى أن كان في القرن الرابع بعد المسيح حصول تقابس وتمازج بين أصناف البشر في الأخلاق والعوائد، بسببين: اضطراري، واختياري. أما الاضطراري فذلك أنه قد ترامت الأمم بعضها على بعض، واتجه أهل الشرق إلى الغرب، وأهل الغرب إلى الشرق، بالفتوح العظيمة الواقعة بين الفرس والروم، وهما يومئذ قطبا العالم، بما يتبع كل واحدة من أمم تنتمي إلى سلطانها، فكانت الحرب سجالًا بين الفريقين، وتوالت أزماناً طويلة.

وأما الاختياري فهو ما أبقاه ذلك التمازج من مشاهدة أخلاق وعوائد، حسنت في أعين رائيها، فاقتبسوها، وأشياء قبحت في أعينهم، فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت يقظة جديدة، وتأسست مدنيات متفننة، وتهيأت الأفكار إلى قبول التغييرات القوية، فتهيأت جميع الأمم إلى قبول التعاليم الغريبة عن عوائدها وأحوالها، وتساوت الأمم وتقاربت في هذا المقدار، وإن تفاوتت في الحضارة والعلوم تفاوتاً ربما كان منه ما زاد بعضها تهيُّؤًا لقبول التعاليم الصحيحة، وقهقر بعضاً عن ذلك بما داخلها من الإعجاب بمبلغ علمها، أو العكوف والإلف على حضارتها.

فبلغ الأجل المراد والمعين لمجيء الشريعة الحق الخاتمة العامة.

فأظهر الله دين الإسلام في وقت مناسب لظهوره، واختار أن يكون ظهوره بين ظهراني أمة لم تسبق لها سابقة سلطان، ولا كانت ذات سيادة يومئذ على شيء من جهات الأرض، ولكنها أمة سلَّمها الله من معظم رعونات الجماعات البشرية، لتكون أقرب إلى قبول الحق، وأظهر هذا الدين بواسطة رجل منها، لم يكن من أهل العلم، ولا من أهل الدولة، ولا من ذرية ملوك، ولا اكتسب خبرة سابقة بهجرة أو مخالطة، ليكون ظهور هذا الحق الصريح، والعلم الصحيح، من مثله آية على أن ذلك وحي من الله نفح به عباده.

ثم جعل أسس هذا الدين متباعدة عن ذميم العوائد في الأمم، حتى الأمة التي ظهر بينها، وموافقة للحق ولو كان قد سبق إليه أعداؤها، وكانت أصوله مبنية على الفطرة بمعنى ألا تكون ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاح في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: 30].

قال الشيخ أبو علي ابن سينا: «الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، لكنه شاهد المحسوسات، ثم يعرض على ذهنه الأشياء شيئاً فشيئاً، فإن أمكنه الشك في شيء فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فيه فالفطرة توجبه، وليس كل ما توجبه الفطرة

بصادق، بل الصادق منه ما تشهد به فطرة القوة التي تسمَّى عقلًا، قبل أن يعترضه الوهم».

ويدخل في الفطرة الآداب العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسهم بها، إذا كانت تفيدهم كمالًا، ولا تفضي إلى فساد، وذلك أصول قواعد حفظ النسب والعِرض خاصة. فبهذا الأصل: أصل الفطرة كان الإسلام ديناً صالحاً لجميع الأمم في جميع الأعصر.

ثم ظهر هذا الأصل في تسعة مظاهر خادمة له ومهيئة جميع الناس لقَبوله.

المظهر الأول: إصلاح العقيدة بحمل الذهن على اعتقاد لا يشوبه تردد ولا تمويه ولا أوهام ولا خرافات، ثم بكون عقيدته مبنية على الخضوع لواحد عظيم، وعلى الاعتراف باتصاف هذا الواحد بصفات الكمال التامة التي تجعل الخضوع إليه اختياراً، ثم لتصير تلك الكمالات مطمح أنظار المعتقِد في التخلق بها، ثم بحمل جميع الناس على تطهير عقائدهم حتى يتحد مبدأ التخلق فيهم: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 64].

وكان إصلاح الاعتقاد أهم ما ابتدأ به الإسلام، وأكثر ما تعرَّض له؛ وذلك لأن إصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح؛ ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسهم بآثار تلك العقائد المثيرة، خوفاً من لا شيء، وطمعاً في غير شيء. وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي؛ لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه.

ثم نشأ عن هذا الاعتقاد الإسلامي: عزة النفس، وأصالة الرأي، وحرية العقل، ومساواة الناس فيما عدا الفضائل.

وقد أكثر الإسلام شرح العقائد إكثاراً لا يشبهه فيه دين آخر، بل إنك تنظر إلى كثير من الأديان الصحيحة، فلا ترى فيها من شرح صفات الخالق إلا قليلًا.

المظهر الثاني: جمعه بين إصلاح النفوس، بالتزكية، وبين إصلاح نظام الحياة، بالتشريع، في حين كان معظم الأديان لا يتطرق إلى نظام الحياة بشيء، وبعضها وإن تطرق إليه إلا أنه لم يوفه حقه، بل كان معظم اهتمامها منصرفاً إلى المواعظ والعبادات، وقد قرن القرآن المصلحتين في غير ما آية، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل: 97].

والمظهر الثالث: اختصاصه بإقامة الحجة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات، وتعليل أحكامه، بالترغيب وبالترهيب، وذلك رعي لمراتب نفوس المخاطبين، فمنهم العالم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر.

المظهر الرابع: أنه جاء بعموم الدعوة لسائر البشر، وهذا شيء لم يسبق في دين قبله قط، وفي القرآن: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]. وفي الحديث الصحيح: «**أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي**»، فذكر: «**وكان الرسول يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس عامة**»، وقد ذكر الله تعالى الرسل كلهم فذكر أنه أرسلهم إلى أقوامهم.

والاختلاف في كون نوح رسولًا إلى جميع أهل الأرض، إنما هو مبني: على أنه بعد الطوفان انحصر أهل الأرض في أتباع نوح، عند القائلين بعموم الطوفان سائر الأرض، ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [هود: 25]، وأيًّا ما كان احتمال كون سكان الأرض في عصر نوح هم من ضمَّهم وطن نوح؛ فإن عموم دعوته حاصل غير مقصود.

المظهر الرابع: الدوام، ولم يَدَّع رسول من الرسل أن شريعته دائمة، بل ما من رسول، ولا كتاب، إلا تجد فيه بشارة برسول يأتي من بعده.

المظهر الخامس: الإقلال من التفريع في الأحكام بل تأتي بأصولها ويترك التفريع لاستنباط المجتهدين، وقد بين ذلك أبو إسحاق الشاطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38] لتكون الأحكام صالحة لكل زمان.

المظهر السادس: أن المقصود من وصايا الأديان إمكان العمل بها، وفي أصول الأخلاق أن التربية الصحيحة هي التي تأتي إلى النفوس بالحيلولة بينها خواطر الشرور؛ لأن الشرور، إذا تسربت إلى النفوس، تعذر أو عسر اقتلاعها منها، وكانت الشرائع تحمل الناس على متابعة وصاياها بالمباشرة، فجاء الإسلام يحمل الناس على الخير بطريقتين: طريقة مباشرة، وطريقة سدّ الذرائع الموصلة إلى الفساد، وغالب أحكام الإسلام من هذا القبيل، وأحسبها أنها من جملة ما أريد بالمشتبهات في حديث: «**إن الحلال بيِّن وإن الحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس**».

المظهر السابع: الرأفه بالناس حتى في حملهم على مصالحهم بالاقتصار في التشريع على موضع المصلحة، مع تطلب إبراز ذلك التشريع في صورة لينة، وفي القرآن:

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وفي الحديث الصحيح: «**بُعثت بالحنيفية السَّمحة، ولن يشادَّ هذا الدين أحد إلا غلبه**». وكانت الشرائع السابقة تحمل على المتابعة بالشدة، فلذلك لم تكن صالحة للبقاء؛ لأنها روعي فيها حال قساوة أمم في عصور خاصة، ولم تكن بالتي يناسبها ما قُدِّر مصير البشر إليه من رقة الطباع وارتقاء الأفهام.

المظهر الثامن: امتزاج الشريعة بالسلطان في الإسلام، وذلك من خصائصه؛ إذ لا معنى للتشريع إلا تأسيس قانون للأمة، وما قيمة قانون لا تحميه القوة والحكومة. وبامتزاج الحكومة مع الشريعة أمكن تعميم الشريعة، واتحاد الأمة في العمل والنظام.

المظهر التاسع: صراحة أصول الدين، بحيث يتكرر في القرآن ما تُستقرى منه قواطع الشريعة، حتى تكون الشريعة معصومة من التأويلات الباطلة، والتحريفات التي طرأت على أهل الكتب السابقة، ويزداد هذا بياناً عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: 20].

[19] ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿19﴾﴾.

عطف ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ على قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ للإخبار عن حال أهل الكتاب من سوء تلقيهم لدين الإسلام، ومن سوء فهمهم في دينهم.

وجيء في هذا الإخبار بطريقة مؤذنة بورود سؤال؛ إذ قد جيء بصيغة الحصر: لبيان سبب اختلافهم، وكأن اختلافهم أمر معلوم للسامع. وهذا أسلوب عجيب في الإخبار عن حالهم إخباراً يتضمن بيان سببه، وإبطال ما يتراءى من الأسباب غير ذلك، مع إظهار المقابلة بين حال الدين الذي هم عليه يومئذ من الاختلاف، وبين سلامة الإسلام من ذلك.

وذلك أن قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] قد آذن بأن غيره من الأديان لم يبلغ مرتبة الكمال والصلاحية للعموم، والدوام، قبل التغيير، بله ما طرأ عليها من التغيير، وسوء التأويل، إلى يوم مجيء الإسلام، ليعلم السامعون أن ما عليه أهل الكتاب لم يصل إلى أكمل مراد الله من الخلق على أنه وقع فيه التغيير والاختلاف، وأن سبب ذلك الاختلاف هو البغي بعدما جاءهم العلم، مع التنبيه على أن سبب بطلان ما هم عليه يومئذ هو اختلافهم وتغييرهم، ومن جملة ما بدَّلوه الآيات الدالة على بعثة

محمد ﷺ. وفيه تنبيه على أن الإسلام بعيد عن مثل ما وقعوا فيه من التحريف، كما تقدم في المظهر التاسع، ومن ثم ذم علماؤنا التأويلات البعيدة، والتي لم يَدْعُ إليها داع صريح.

وقد جاءت الآية على نظم عجيب يشتمل على معان: منها التحذير من الاختلاف في الدين، أي: في أصوله، ووجوب تطلب المعاني التي لا تناقض مقصد الدين، عبرة بما طرأ على أهل الكتاب من الاختلاف.

ومنها للتنبيه على أن اختلاف أهل الكتاب حصل مع قيام أسباب العلم بالحق، فهو تعريض بأنهم أساؤوا فهم الدين.

ومنها الإشارة إلى أن الاختلاف الحاصل في أهل الكتاب نوعان؛ أحدهما: اختلاف كل أمة مع الأخرى في صحة دينها كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: 113]، وثانيهما: اختلاف كل أمة منهما فيما بينها وافتراقها فرقاً متباينة المنازع. كما جاء في الحديث: «**اختلفت اليهود على اثنتين وسبعين فرقة**» يحذر المسلمين مما صنعوا.

ومنها أن اختلافهم ناشئ عن بغي بعضهم على بعض.

ومنها أنهم أجمعوا على مخالفة الإسلام والإعراض عنه بغياً منهم وحسداً، مع ظهور أحقيته عند علمائهم وأحبارهم كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿146﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿147﴾﴾ [البقرة: 146 ـ 147]، وقال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]، أي أعرضوا عن الإسلام، وصمَّموا على البقاء على دينهم، وودُّوا لو يردونكم إلى الشرك أو إلى متابعة دينهم، حسداً على ما جاءكم من الهدى بعد أن تبين لهم أنه الحق.

ولأجل أن يسمح نظم الآية بهذه المعاني، حذف متعلق الاختلاف في قوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ليشمل كل اختلاف منهم: من مخالفة بعضهم بعضاً في الدين الواحد، ومخالفة أهل كل دين لأهل الدين الآخر، ومخالفة جميعهم للمسلمين في صحة الدين.

وحذف متعلق العلم في قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾ لذلك.

وجعل: ﴿بَغۡيَۢا﴾ عقب قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ﴾ ليتنازعه كلٌّ من فِعل ﴿ٱخۡتَلَفَ﴾ ومن لفظ العلم.

وأخَّر (بينهم) عن جميع ما يصلح للتعليق به: ليتنازعه كل من فِعل ﴿ٱخۡتَلَفَ﴾ وفعل ﴿جَآءَهُمُ﴾ ولفظ ﴿ٱلۡعِلۡمُ﴾ ولفظ ﴿بَغۡيَۢا﴾.

وبذلك تعلم أن معنى هذه الآية أوسع معاني من معاني قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ﴾ في سورة البقرة [213]، وقوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ۝٤﴾ في سورة البينة [4] كما ذكرناه في ذينك الموضعين لاختلاف المقامين.

فاختلاف الذين أوتوا الكتاب يشمل اختلافهم فيما بينهم: ، أي: اختلاف أهل كل ملة في أمور دينهم، وهذا هو الذي تُشعِر بها صيغة اختلف كاختلاف اليهود بعد موسى غير مرة، واختلافهم بعد سليمان إلى مملكتين: مملكة إسرائيل، ومملكة يهوذا، وكيف صار لكل مملكة من المملكتين تديُّن يخالف تديُّن الأخرى، وكذلك اختلاف النصارى في شأن المسيح، وفي رسوم الدين، ويكون قوله: ﴿بَيۡنَهُمۡ﴾ حالًا لبغياً، أي: بغياً متفشياً بينهم، بأن بغى كل فريق على الآخر.

ويشمل أيضاً الاختلاف بينهم في أمر الإسلام؛ إذ قال قائل منهم: هو حق، وقال فريق: هو مرسل إلى الأميين، وكفر فريق، ونافق فريق. وهذا الوجه أوفى مناسبة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾، ويكون قوله: ﴿بَيۡنَهُمۡ﴾ على هذا وصفاً لبغياً، أي: بغياً واقعاً بينهم.

ومجيء العلم هو الوحي الذي جاءت به رسلهم وأنبياؤهم؛ لأن كلمة جاء مؤذِنة بعلم متلقى من الله تعالى، يعني أن العلم الذي جاءهم كان من شأنه أن يصدهم عن الاختلاف في المراد، إلا أنهم أساؤوا فكانوا على خلاف مراد الله من إرسال الهدى.

وانتصب ﴿بَغۡيَۢا﴾ على أنه مفعول لأجله، وعامل المفعول لأجله: هو الفعل الذي تفرغ للعمل فيما بعد حرف الاستثناء، فالاستثناء كان من أزمان وعلل محذوفة، والتقدير: ما اختلفوا إلا في زمن بعدما جاءهم العلم وما كان إلا بغياً بينهم. ولك أن تجعل بغياً منصوباً على الحال من ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾، وهو ـ وإن كان العامل فيه فعلًا منفيًّا في اللفظ إلا إن الاستثناء المفرغ جعله في قوة المثبت، فجاء الحال منه عقب ذلك ـ أي: حال كون المختلفين باغين، فالمصدر مؤول بالمشتق. ويجوز أن تجعله مفعولًا لأجله من ﴿ٱخۡتَلَفَ﴾ باعتبار كونه صار مثبتاً كما قررنا.

وقد لمَّحت الآية إلى أن هذا الاختلاف والبغي كفر؛ لأنه أفضى بهم إلى نقض قواعد أديانهم، وإلى نكران دين الإسلام، ولذلك ذيَّله بقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ إلخ.

وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ تعريض بالتهديد؛ لأن سريع الحساب إنما يبتدئ بحساب من يكفر بآياته، والحساب هنا كناية عن الجزاء كقوله: ﴿إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي﴾ [الشعراء: 113].

وفي ذكر هذه الأحوال الذميمة من أحوال أهل الكتاب تحذير للمسلمين أن يقعوا في مثل ما وقع فيه أولئك، والمسلمون وإن اختلفوا في أشياء كثيرة لم يكن اختلافهم إلا اختلافاً علمياً فرعياً، ولم يختلفوا اختلافاً ينقض أصول دينهم بل غاية الكل الوصول إلى الحق من الدين، وخدمة مقاصد الشريعة. فبنو إسرائيل عبدوا العجل والرسول بين ظهرانيهم، وعبدوا آلهة الأمم غير مرة، والنصارى عبدوا مريم والمسيح، ونقضوا أصول التوحيد، وادعوا حلول الخالق في المخلوق. فأما المسلمون لما قال أحد أهل التصوف منهم كلاماً يوهم الحلول حكم علماؤهم بقتله.

[20] ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (20)﴾.

تفريع على قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: 19] الآية، فإن الإسلام دين قد أنكروه، واختلافهم في أديانهم يفضي بهم إلى محاجة الرسول في تبرير ما هم عليه من الدين، وأنهم ليسوا على أقل مما جاء به دين الإسلام.

والمحاجَّة مفاعلة، ولم يجئ فعلها إلا بصيغة المفاعلة. ومعنى المحاجة المخاصمة، وأكثر استعمال فعل حاجَّ في معنى المخاصمة بالباطل، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ﴾ [الأنعام: 80]، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ في سورة البقرة [258].

فالمعنى: فإن خاصموك خصام مكابرة فقل أسلمت وجهي للّه.

وضمير الجمع في قوله: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ﴾ عائد إلى غير مذكور في الكلام، بل معلوم من المقام، وهو مقام نزول السورة، أعني قضية وفد نجران؛ فإنهم الذين اهتموا بالمحاجة حينئذ. فأما المشركون فقد تباعد ما بينهم وبين النبي ﷺ بعد الهجرة، فانقطعت

محاجتهم، وأما اليهود فقد تظاهروا بمسالمة المسلمين في المدينة.

وقد لقَّن الله رسوله أن يُجب مجادلتهم بقوله: ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ والوجه أطلق على النفس كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] أي: ذاته.

وللمفسرين في المراد من هذا القول طرائق ثلاث؛ إحداهما: أنه متاركة وإعراض عن المجادلة، أي: اعترفت بأن لا قدرة لي على أن أزيدكم بياناً، أي: أني أتيت بمنتهى المقدور من الحجة فلم تقتنعوا، فإن لم يقنعكم ذلك فلا فائدة في الزيادة من الأدلة النظرية، فليست محاجَّتكم إياي إلا مكابرة وإنكاراً للبديهيات والضروريات، ومباهتة، فالأجدر أن أكف عن الازدياد. قال الفخر: فإن المُحِقَّ إذا ابتُلي بالمُبْطِل اللجوج يقول: أما أنا فمنقاد إلى الحق. وإلى هذا التفسير مال القرطبي.

وعلى هذا الوجه تكون إفادة قطع المجادلة بجملة ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ وقوله: ﴿ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ دون أن يقال: فأعرِض عنهم وقل سلام، ضرباً من الإدماج؛ إذ أدمج في قطع المجادلة إعادة الدعوة إلى الإسلام، بإظهار الفرق بين الدينين.

والقصد من ذلك الحرص على اهتدائهم، والإعذار إليهم، وعلى هذا الوجه فإن قوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ خارج عن الحاجة، وإنما هو تكرر للدعوة، أي: اترك محاجتهم ولا تترك دعوتهم.

وليس المراد بالحِجاج الذي حاجَّهم به خصوص ما تقدم في الآيات السابقة، وإنما المراد ما دار بين الرسول وبين وفد نجران من الحجاج الذي علموه، فمنه ما أشير إليه في الآيات السابقة، ومنه ما طوي ذكره.

الطريقة الثانية: أن قوله: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ﴾ تلخيص للحجة، واستدراج لتسليمهم إياها، وفي تقريره وجوه مآلها إلى أن هذا استدلال على كون الإسلام حقاً، وأحسنها ما قال أبو مسلم الأصفهاني: إن اليهود والنصارى والمشركين كانوا متفقين على أحقية دين إبراهيم عليه السلام إلا زيادات زادتها شرائعهم، فكما أمر الله رسوله أن يتبع ملة إبراهيم في قوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123] أمره هنا أن يجادل الناس بمثل قول إبراهيم، فإبراهيم قال: : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 79]، ومحمد عليه الصلاة والسلام قال: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ أي: فقد قلت ما قاله الله، وأنتم معترفون بحقيقة ذلك، فكيف تنكرون أني على الحق، قال: وهذا من باب التمسُّك بالإلزامات وداخل تحت قوله: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

الطريقة الثالثة: ما قاله الفخر وحاصله مع بيان أن يكون هذا مرتبطاً بقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] أي: فإن حاجُّوك في أن الدين عند الله الإسلام، فقل: إني بالإسلام أسلمت وجهي لله فلا ألتفت إلى عبادة غيره مثلكم، فديني الذي أرسلت به هو الدين عند الله، أي: هو الدين الحق وما أنتم عليه ليس ديناً عند الله.

وعلى الطريقتين الأوليين في كلام المفسرين جعلوا قوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ خارجاً عن الحجة؛ إذ لا علاقة بينه وبين كون الإسلام هو ملة إبراهيم، ويكون مراداً منه الدعوة إلى الإسلام مرة أخرى بطريقة الاستفهام المستعمل في التحضيض كقوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: 91] أي: قل لأولئك: أتسلمون.

وعندي أن التعليق بالشرط لمَّا اقتضى أنه للمستقبل فالمراد بفعل: ﴿حَآجُّوكَ﴾ الاستمرار على المحاجة، أي: فإن استمر وفد نجران على محاجتهم فقل لهم قولًا فصلًا جامعاً للفرق بين دينك الذي أرسلت به وبين ما هم متدينون به. فمعنى ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ أخلصت عبوديتي له لا أوجِّه وجهي إلى غيره، فالمراد أن هذا كنه دين الإسلام، وتبين أنه الدين الخالص، وأنهم لا يُلفون تديُّنهم على هذا الوصف.

وقوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ معطوف على جملة الشرط المفرعة على ما قبلها، فيدخل المعطوف في التفريع، فيكون تقدير النظم: ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب، فقل للذين كفروا بآيات الله الذين أوتوا الكتاب والأميين: أأسلمتم، أي: فكرر دعوتهم إلى الإسلام.

والاستفهام مستعمل في الاستبطاء والتحضيض كما في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾. وجيء بصيغة الماضي في قوله: ﴿ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ دون أن يقول أتسلمون على خلاف مقتضى الظاهر، للتنبيه على أنه يرجو تحقق إسلامهم، حتى يكون كالحاصل في الماضي.

واعلم أن قوله: ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ كلمة جامعة لمعاني كنه الإسلام وأصوله ألقيت إلى الناس ليتدبروا مطاويها فيهتدي الضالون، ويزداد المسلمون يقيناً بدينهم؛ إذ قد علمنا أن مجيء قوله: ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ عقب قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وقوله: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ﴾ وتعقيبه بقوله: ﴿ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ أن المقصود منه بيان جامع معاني الإسلام حتى تسهل المجادلة، وتختصر المقاولة، ويسهل عرض المتشككين أنفسهم على هذه الحقيقة، ليعلموا ما هم عليه من الديانة. بيَّنت هذه الكلمة أن هذا الدين يترجم عن حقيقة اسمه؛ فإن اسمه الإسلام، وهو مفيد معنى معروفاً في لغتهم يرجع إلى الإلقاء

والتسليم، وقد حذف مفعوله ونزل الفعل منزلة اللازم، فعُلم أن المفعول حُذف لدلالة معنى الفاعل عليه، فكأنه يقول: أسلمتُني، أي: أسلمت نفسي، فبين هنا هذا المفعول المحذوف من اسم الإسلام لئلا يقع فيه التباس أو تأويل لما لا يطابق المراد، فعبر عنه بقوله: ﴿وَجْهِيَ﴾، أي: نفسي: لظهور ألا يحسن محمل الوجه هنا على الجزء المعروف من الجسد، ولا يفيد حمله عليه ما هو المقصود، بل المعنى البين هو أن يراد بالوجه كامل الذات، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: 88].

وإسلام النفس لله معناه إسلامها لأجله وصيرورتها ملكاً له، بحيث يكون جميع أعمال النفس في مرضاة الله، وتحت هذا معان جمَّة هي جماع الإسلام نحصرها في عشرة:

المعنى الأول: تمام العبودية لله تعالى، وذلك بألا يعبد غير الله، وهذا إبطال للشرك لأن المشركَ بالله غيرَ الله لم يُسلم نفسه بل أسلم بعضها.

المعنى الثاني: إخلاص العمل لله تعالى فلا يلحظ في عمله غير الله تعالى، فلا يرائي ولا يصانع فيما لا يرضي الله، ولا يقدِّم مرضاة غير الله تعالى على مرضاة الله.

الثالث: إخلاص القول لله تعالى فلا يقول ما لا يرضى به الله، ولا يصدر عنه قولٌ إلا فيما أذن الله فيه أن يقال، وفي هذا المعنى تجيء الصراحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على حسب المقدرة والعلم، والتصدي للحجة لتأييد مراد الله تعالى، وهي صفة امتاز بها الإسلام، ويندفع بهذا المعنى النفاق، والملق، قال تعالى في ذكر رسوله: ﴿وَمَا أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [صٓ: 86].

الرابع: أن يكون ساعياً لتعرف مراد الله تعالى من الناس، ليُجري أعماله على وفقه، وذلك بالإصغاء إلى دعوة الرسل المخبرين بأنهم مرسلون من الله، وتلقيها بالتأمل في وجوه صدقها، والتمييز بينها وبين الدعاوى الباطلة، بدون تحفز للتكذيب، ولا مكابرة في تلقي الدعوة، ولا إعراض عنها بداعي الهوى وهو الإفحام، بحيث يكون علمه بمراد الله من الخلق هو ضالته المنشودة.

الخامس: امتثال ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، على لسان الرسل الصادقين، والمحافظة على اتباع ذلك بدون تغيير ولا تحريف، وأن يذود عنه من يريد تغييره.

السادس: ألا يجعل لنفسه حُكماً مع الله فيما حكم به، فلا يتصدى للتحكم في

قَبول بعض ما أمر الله به ونبذ البعض. كما حكى الله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ۝٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ۝٤٩﴾ [النور: 48 ـ 49]. وقد وصف الله المسلمين بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن تَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾ [الأحزاب: 36]، فقد أعرض الكفار عن الإيمان بالبعث؛ لأنهم لم يشاهدوا ميتاً بُعث.

السابع: أن يكون متطلباً لمراد الله مما أشكل عليه فيه، واحتاج إلى جريه فيه على مراد الله: يتطلبه من إلحاقه بنظائره التامة التنظير بما علم أنه مراد الله، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: 83]، ولهذا أدخل علماء الإسلام حُكم التفقه في الدين والاجتهاد، تحت التقوى المأمور بها في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: 16].

الثامن: الإعراض عن الهوى المذموم في الدين، وعن القول فيه بغير سلطان ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾ [القصص: 50].

التاسع: أن تكون معاملة أفراد الأمة بعضها بعضاً، وجماعاتها، ومعاملتها الأمم كذلك، جارية على مراد الله تعالى من تلك المعاملات.

العاشر: التصديق بما غيِّب عنا، مما أنبأنا الله به: من صفاته، ومن القضاء والقدر، وأن الله هو المتصرف المطلق.

وقوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ﴾ إبطال لكونهم حاصلين على هذا المعنى، فأما المشركون فبُعدهم عنه أشد البعد ظاهر، وأما النصارى فقد ألّهوا عيسى، وجعلوا مريم صاحبة لله تعالى فهذا أصل لبطلان أن يكونوا أسلموا وجوههم لله؛ لأنهم عبدوا مع الله غيره، وصانَعوا الأمم الحاكمة والملوك، فأسسوا الدين على حسب ما يلذ لهم ويكسبهم الحظوة عندهم.

وأما اليهود فإنهم ـ وإن لم يشركوا بالله ـ قد نقضوا أصول التقوى، فسفَّهوا الأنبياء وقتلوا بعضهم، واستهزأوا بدعوة الخير إلى الله، وغيروا الأحكام اتباعاً للهوى، وكذبوا الرسل، وقتلوا الأحبار، فأنى يكون هؤلاء قد أسلموا لله، وأكبر مبطل لذلك هو تكذيبهم محمداً ﷺ دون النظر في دلائل صدقه.

ثم إن قوله: ﴿فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ﴾ معناه: فإن التزموا النزول إلى التحقق بمعنى أسلمت وجهي لله فقد اهتدوا، ولم يبق إلا أن يتبعوك لتلقي ما تبلغهم عن الله؛ لأن ذلك أول معاني إسلام الوجه لله، وإن تولوا وأعرضوا عن قولك لهم: آسلمتم،

فليس عليك من إعراضهم تبعة، فإنما عليك البلاغ، فقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ وقع موقع جواب الشرط، وهو في المعنى علة الجواب، فوقوعه موقع الجواب إيجاز بديع، أي: لا تحزن، ولا تظنن أن عدم اهتدائهم وخيبتك في تحصيل إسلامهم، كان لتقصير منك؛ إذ لم تُبعث إلا للتبليغ، لا لتحصيل اهتداء المبلغ إليهم.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾، أي: مطَّلع عليهم أتم الاطلاع، فهو الذي يتولى جزاءهم، وهو يعلم أنك بَلَّغت ما أُمرت به.

وقرأ نافع، وأبو عمرو، وأبو جعفر ﴿اتَّبَعَني﴾ بإثبات ياء المتكلم في الوصل دون الوقف. وقرأ يعقوب بإثباتها في الحالين، والباقون بحذفها وصلًا ووقفاً.

[**21، 22**] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿21﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿22﴾﴾.

استئناف لبيان بعض أحوال اليهود، المنافية إسلام الوجه لله، فالمراد بأصحاب هذه الصلات خصوص اليهود، وهم قد عرفوا بمضمون هذه الصلات في مواضع كثيرة من القرآن. والمناسبة: جريان الجدال مع النصارى وأن جُعلوا جميعاً في قَرَن قوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: 20].

وجيء في هاته الصلات بالأفعال المضارعة لتدل على استحضار الحالة الفظيعة، وليس المراد إفادة التجدد؛ لأن ذلك وإن تأتى في قوله: ﴿يَكْفُرُونَ﴾ لا يتأتى في قوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ﴾ لأنهم قتلوا الأنبياء والذين يأمرون بالقسط في زمن مضى. والمراد من أصحاب هذه الصلات يهود العصر النبوي: لأنهم الذين توعدهم بعذاب أليم، وإنما حمل هؤلاء تبعة أسلافهم لأنهم معتقدون سداد ما فعله أسلافهم، الذين قتلوا زكريا لأنه حاول تخليص ابنه يحيى من القتل، وقتلوا يحيى لإيمانه بعيسى، وقتلوا النبي إرمياء بمصر، وقتلوا حزقيال النبي لأجل توبيخه لهم على سوء أفعالهم، وزعموا أنهم قتلوا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهو معدود عليهم بإقرارهم وإن كانوا كاذبين فيه، وقتل مَنَشا ابن حزقيال، ملك إسرائيل، النبي أشعياء: نشره بالمنشار لأنه نهاه عن المنكر، بمرأى ومسمع من بني إسرائيل، ولم يحموه، فكان هذا القتل معدوداً عليهم، وكم قتلوا ممن يأمرون بالقسط، وكل تلك الجرائم معدودة عليهم؛ لأنهم رضوا بها، وألحوا في وقوعها.

وقوله: ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ ظرف مستقر في موضع الحال المؤكدة لمضمون جملة (يقتلون النبيين) إذ لا يكون قتل النبيين إلا بغير حق، وليس له مفهوم لظهور عدم إرادة

التقييد والاحتراز؛ فإنه لا يقتل نبي بحق، فذِكرُ القيد في مثله لا إشكال عليه، وإنما يجيء الإشكال في القيد الواقع في حيز النفي، إذا لم يكن المقصود تسلط النفي عليه مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: 273]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ وقد تقدم في سورة البقرة [41].

والمقصود من هذه الحال زيادة تشويه فعلهم.

ولما كان قوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ﴾ مومئاً إلى وجه بناء الخبر: وهو أنهم إنما قتلوهم لأنهم يأمرون بالقسط، أي: بالحق، فقد اكتفي بها في الدلالة على الشناعة، فلم تحتج إلى زيادة التشنيع.

وقرأ الجمهور من العشرة (يقتلون) الثاني مثل الأول بسكون القاف وقرأه حمزة وحده: **(ويقاتلون)** ـ بفتح القاف بعدها ـ بصيغة المفاعلة وهي مبالغة في القتل.

والفاء في ﴿فَبَشِّرْهُم﴾ فاء الجواب المستعملة في شرط، دخلت على خبر إن لأن اسم إن وهو موصول تضمَّن معنى الشرط، إشارة إلى أنه ليس المقصود قوماً معينين، بل كل من يتصف بالصلة فجزاؤه أن يعلم أن له عذاباً أليماً. واستعمل بشرهم في معنى أنذرهم تهكماً.

وحقيقة التبشير: الإخبار بما يُظهر سرور المخبَر (بفتح الباء)، وهو هنا مستعمل في ضد حقيقته، إذ أريد به الإخبار بحصول العذاب، وهو موجب لحزن المخبَرين، فهذا الاستعمال في الضد معدود عند علماء البيان من الاستعارة، ويسمونها تهكمية لأن تشبيه الضد بضده لا يروج في عقل أحد إلا على معنى التهكم، أو التمليح، كما أطلق عمرو ابن كلثوم اسم الأضياف على الأعداء، وأطلق القِرى على قتل الأعداء، في قوله:

نزلتم مَنزل الأضياف منّا ... فعجَّلْنا القِرى أن تشتمونا
قَريْنَاكم فعجَّلْنا قِراكُم ... قُبَيْلَ الصُّبح مِرْداةً طَحُونا

قال السكاكي: وذلك بواسطة انتزاع شبه التضاد وإلحافه بشبه التناسب.

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ لأنهم تميزوا بهذه الأفعال التي دلت عليها صلات الموصول أكمل تمييز، وللتنبيه على انهم أحقاء بما سيخبر به عنهم بعد اسم الإشارة.

واسم الإشارة مبتدأ، وخبره ﴿ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾، وقيل هو خبر ﴿إِنَّ﴾ وجملة ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ وهو الجاري على مذهب سيبويه لأنه يمنع دخول الفاء في الخبر مطلقاً.

وحَبط الأعمال إزالة آثارها النافعة من ثواب ونعيم الآخرة، وحياة طيبة في الدنيا. وإطلاق الحبط على ذلك تمثيل بحال الإبل التي يصيبها الحَبَط وهو انتفاخ في بطونها من كثرة الأكل، يكون سبب موتها، في حين أكلت ما أكلت للالتذاذ به.

وتقدم عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ في سورة البقرة [217].

والمعنى هنا أن اليهود لما كانوا متدينين يرجون من أعمالهم الصالحة النفع بها في الآخرة بالنجاة من العقاب، والنفع في الدنيا بآثار رضا الله على عباده الصالحين، فلما كفروا بآيات الله، وجحدوا نبوءة محمد ﷺ، وصوَّبوا الذين قتلوا الأنبياء والذين يأمرون بالقسط، فقد ارتدوا عن دينهم فاستحقوا العذاب الأليم، ولذلك ابتدئ به بقوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. فلا جرم تحبط أعمالهم فلا ينتفعون بثوابها في الآخرة، ولا بآثارها الطيبة في الدنيا، ومعنى ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ ما لهم من ينقذهم من العذاب الذي أنذروا به.

وجيء بمن الدالة على تنصيص العموم لئلا يترك لهم مدخل إلى التأويل.

[23 ـ 25] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿23﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ وَغَرَّهُمْ فِى دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿24﴾ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿25﴾﴾.

استئناف ابتدائي: للتعجيب من حالة اليهود في شدة ضلالهم. فالاستفهام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ للتقرير والتعجيب، وقد جاء الاستعمال في مثله أن يكون الاستفهام داخلاً على نفي الفعل والمراد حصول الإقرار بالفعل ليكون التقرير على نفيه محرضاً للمخاطب على الاعتراف به بناءً على أنه لا يرضى أن يكون ممن بجهله، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِيمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ في سورة البقرة [258].

والرؤية بصرية بدليل تعديتها بحرف إلى: الذي يتعدى به فعل النظر، وجوّز صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ في سورة النساء [44]: أن تكون الرؤية قلبية، وتكون ﴿إِلَىٰ﴾ داخلة على المفعول الأول لتأكيد اتصال العلم بالمعلوم وانتهائه المجازي إليه، فتكون مثل قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [البقرة: 258].

وعُرف المتحدث عنهم بطريق الموصولية دون لقبهم، أعني اليهود، لأن في الصلة

ما يزيد التعجيب من حالهم؛ لأن كونهم على علم من الكتاب قليل أو كثير من شأنه أن يصدَّهم عما أخبر به عنهم. على ما في هذه الصلة أيضاً من توهين علمهم المزعوم.

والكتاب: التوراة، فالتعريف للعهد، وهو الظاهر، وقيل: هو للجنس.

والمراد بالذين أوتوه هم اليهود، وقيل: أريد النصارى، أي: أهل نجران.

والنصيب: القسط والحظ، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْۚ﴾ في سورة البقرة [202].

وتنكير ﴿نَصِيبًا﴾ للنوعية، وليس للتعظيم؛ لأن المقام مقام تهاون بهم، ويحتمل أن يكون التنوين للتقليل.

و﴿مِّنَ﴾ للتبعيض، كما هو الظاهر من لفظ النصيب، فالمراد بالكتاب جنس الكتب، والنصيب هو كتابهم، والمراد: أوتوا بعض كتابهم، تعريضاً بأنهم لا يعلمون من كتابهم إلا حظاً يسيراً، ويجوز كون من للبيان. والمعنى: أوتوا حظاً من حظوظ الكمال، هو الكتاب الذي أوتوه.

وجملة: ﴿يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ في موضع الحال لأنها محل التعجيب، وذلك باعتبار ضميمة ما عطف عليها، وهو، قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ لأن ذلك هو العجيب لا أصل دعوتهم إلى كتاب الله، وإذا جعلت ﴿تَرَ﴾ قلبية فجملة ﴿يُدْعَوْنَ﴾ في موضع المفعول الثاني وقد علمت بعده.

و﴿كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾: القرآن كما في قوله: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: 101] فهو غير الكتاب المراد في قوله: ﴿مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ كما ينبئ به تغيير الأسلوب. والمعنى: يدعون إلى اتباع القرآن والنظر في معانيه ليحكم بينهم فيأبون. ويجوز أن يكون كتاب الله عين المراد من الكتاب، وإنما غير اللفظ تفننا وتنويهاً بالمدعو إليه، أي: يدعون إلى كتابهم ليتأملوا منه، فيعلموا تبشيره برسول يأتي من بعد، وتلميحه إلى صفاته.

روي، في سبب نزول هذه الآية: أن رسول الله ﷺ دخل مدراس اليهود فدعاهم إلى الإسلام، فقال له نعيم بن عمرو، والحارث بن زيد: على أي دين أنت؟ قال: «على ملة إبراهيم»، قالا: فإن إبراهيم كان يهودياً. فقال لهما: «إن بيننا وبينكم التوراة فهلموا إليها»، فأبيا.

وقوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ ﴿ثُمَّ﴾ عاطفة جملة: ﴿يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ على جملة ﴿يُدْعَوْنَ﴾ فالمعطوف هنا في حكم المفرد فدلت ﴿ثُمَّ﴾ على أن توليهم مستمر في أزمان

كثيرة تبعد عن زمان الدعوة، أي: أنهم لا يرعوون فهم يتولون ثم يتولون؛ لأن المرء قد يُعرض غضباً، أو لعظم المفاجأة بالأمر غير المترقب، ثم يثوب إليه رشده، ويراجع نفسه، فيرجع، وقد علم أن توليهم إثر الدعوة دون تراخ حاصل بفحوى الخطاب.

فدخول ﴿ثُمَّ﴾ للدلالة على التراخي الرتبي؛ لأنهم قد يتولون إثر الدعوة، ولكن أريد التعجيب من حالهم كيف يتولون بعد أن أوتوا الكتاب ونقلوه، فإذا دعوا إلى كتابهم تولوا. والإتيان بالمضارع في قوله: ﴿يَتَوَلَّىٰ﴾ للدلالة على التجدد كقول جعفر ابن علبة الحارثي:

ولا يكشف الغمَّاء إلا ابن حرة يرى غَمَرات الموتِ ثم يزورُها

والتولي مجاز عن النفور والإباء، وأصله الإعراض والانصراف عن المكان.

وجملة ﴿وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ حال مؤكدة لجملة ﴿يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ﴾ إذ التولي هو الإعراض، ولما كانت حالًا لم تكن فيها دلالة على الدوام والثبات، فكانت دالة على تجدد الإعراض منهم المفاد أيضاً من المضارع في قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ﴾ الإشارة إلى توليهم وإعراضهم، والباء للسببية، أي: إنهم فعلوا ما فعلوا بسبب زعمهم أنهم في أمان من العذاب إلا أياماً قليلة، فانعدم اكتراثهم باتباع الحق؛ لأن اعتقادهم النجاة من عذاب الله على كل حال جرأهم على ارتكاب مثل هذا الإعراض. وهذا الاعتقاد مع بطلانه مؤذن أيضاً بسفالة همتهم الدينية، فكانوا لا ينافسون في تزكية الأنفس. وعبَّر عن الاعتقاد بالقول دلالة على أن هذا الاعتقاد لا دليل عليه وأنه مفترى مدلس، وهذه العقيدة عقيدة اليهود، كما تقدم في البقرة.

وقوله: ﴿وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ أي: ما تقوَّلوه على الدين وأدخلوه فيه، فلذلك أتي بفي الدالة على الظرفية المجازية، ومن جملة ما كانوا يفترونه قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾، وكانوا أيضاً يزعمون أن الله وعد يعقوب ألا يعذب أبناءه.

وقد أخبر الله تعالى عن مفاسد هذا الغرور والافتراء بإيقاعها في الضلال الدائم، لأن المخالفة إذا لم تكن عن غرور فالإقلاع عنها مرجو، أما المغرور فلا يترقب منه إقلاع. وقد ابتلي المسلمون بغرور كثير في تفاريع دينهم وافتراءات من الموضوعات عادت على مقاصد الدين وقواعد الشريعة بالإبطال، وتفصيل ذلك في غير هذا المجال.

وقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ تفريع عن قوله: ﴿وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم﴾

أي: إذا كان ذلك غروراً فكيف حالهم أو جزاؤهم إذا جمعناهم ووفيناهم جزاءهم، والاستفهام هنا مستعمل في التعجيب والتفظيع مجازاً.

و«كيف» هنا خبر لمحذوف دل على نوعه السياق، و﴿إِذَا﴾ ظرف منتصب بالذي عمل في مظروفه: وهو ما في كيف من معنى الاستفهام التفظيعي كقولك: كيف أنت إذا لقيت العدو، وسيجيء زيادة بيان لمثل هذا التركيب عند قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ في سورة النساء [41].

[26، 27] ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (26) تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (27)﴾.

استئناف ابتدائي المقصود منه التعريض بأهل الكتاب بأن إعراضهم إنما هو حسد على زوال النبوة منهم، وانقراض الملك منهم، بتهديدهم وبإقامة الحجة عليهم في أنه لا عجب أن تنتقل النبوة من بني إسرائيل إلى العرب، مع الإيماء إلى أن الشريعة الإسلامية شريعة مقارِنة للسلطان والملك.

و﴿اللَّهُمَّ﴾ في كلام العرب خاص بنداء الله تعالى في الدعاء، ومعناه يا الله. ولما كثر حذف حرف النداء معه قال النحاة: إن الميم عوض من حرف النداء، يريدون أن لحاق الميم باسم الله في هذه الكلمة لمَّا لم يقع إلا عند إرادة الدعاء صار غنياً عن جلب حرف النداء اختصاراً، وليس المراد أن الميم تفيد النداء. والظاهر أن الميم علامة تنوين في اللغة المنقول منها كلمة ﴿اللَّهُمَّ﴾ من عبرانية أو قحطانية وأن أصلها لاهُم مرادف إله.

ويدل على أن العرب نطقوا به هكذا في غير النداء كقول الأعشى:

كدعوةٍ من أبي رباح يسمعُها اللَّهمُ الكبير

وأنهم نطقوا به كذلك مع النداء كقول أبي خراش الهذلي:

إني إذا ما حدثٌ ألمَّا أقولُ يا اللَّهُمّ يا اللَّهُمّا

وأنهم يقولون يا الله كثيراً. وقال جمهور النحاة: إن الميم عوض عن حرف النداء المحذوف وإنه تعويض غير قياسي، وإن ما وقع على خلاف ذلك شذوذ. وزعم الفراء أن اللهم مختزل من اسم الجلالة، وجملة أصلها «يا الله أم» أي: أقبل علينا بخير، وكل ذلك تكلف لا دليل عليه.

والمالك هو المختص بالتصرف في شيء بجميع ما يتصرف في أمثاله مما يقصد من

ذواتها، ومنافعها، وثمراتها، بما يشاء. فقد يكون ذلك بالانفراد، وهو الأكثر، وقد يكون بمشاركة: واسعة، أو ضيقة.

والملك بضم الميم وسكون اللام نوع من المِلك بكسر الميم ـ فالمالك بالكسر ـ جنس، والمُلك ـ بالضم ـ نوع منه وهو أعلى أنواعه، ومعناه التصرف في جماعة عظيمة، أو أمة عديدة، تصرُّف التدبير للشؤون، وإقامة الحقوق، ورعاية المصالح، ودفع العدوان عنها، وتوجيهها إلى ما فيه خيرها، بالرغبة والرهبة. وانظر قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ في سورة البقرة [247] وقد تقدم شيء من هذا عند قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝4﴾ [الفاتحة: 4]، فمعنى مالك الملك أنه المتصرف في نوع المُلك (بالضم) بما يشاء، بأن يراد بالملك هذا النوع.

والتعريف في الملك الأول لاستغراق الجنس، أي: كل ملك هو في الدنيا. ولما كان الملك ماهية من المواهي، كان معنى كون الله مالك الملك أنه المالك لتصريف الملك، أي: لإعطائه، وتوزيعه، وتوسيعه، وتضييقه، فهو على تقدير مضاف في المعنى.

والتعريف في الملك الثاني والثالث للجنس، دون استغراق أي طائفة وحصة من جنس الملك، والتعويل في الفرق بين مقدار الجنس على القرائن. ولذلك بينت صفة مالك الملك بقوله: ﴿تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ فإن إيتاءه ونزعه مقول عليه بالتشكيك: إيجاباً، وسلباً، وكثرة وقلة.

والنزع: حقيقة إزالة الجرم من مكانه: كنزع الثوب، ونزع الماء من البئر، ويستعار لإزالة الصفات والمعاني كما قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ [الأعراف: 43] بتشبيه المعنى المتمكن بالذات المتصلة بالمكان، وتشبيه إزالته بالنزع، ومنه قوله هنا: ﴿وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ﴾ أي: تزيل وصف الملك ممن تشاء.

وقوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ تمثيل للتصرف في الأمر؛ لأن المتصرف يكون أقوى تصرفه بوضع شيء بيده، ولو كان لا يوضع في اليد، قال عنترة بن الأخرس المعني الطائي:

فما بيديك خيرٌ أرتجيه ... وغيرُ صدودَك الخطبُ الكبير

وهذا يعد من المتشابه لأن فيه إضافة اليد إلى ضمير الجلالة، ولا تشابه فيه: لظهور المراد من استعماله في الكلام العربي. والاقتصار على الخير في تصرف الله تعالى اكتفاء كقوله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: 81] أي: والبرد.

وكان الخير مقتضى بالذات أصالة والشر مقتضى بالعَرَض، قال الجلال الدواني في شرح ديباجة هياكل النور:

وخُصَّ الخير هنا لأن المقام مقام ترجِّي المسلمين الخير من الله، وقد علم أن خيرهم شر لضدهم كما قيل:

مــصــائــبُ قــومٍ عــنــد قــوم فــوائــدُ

أي: «الخير مقتضى الذات والشر مقضي بالعَرَض وصادر بالتبع لِما أن بعض ما يتضمن خيرات كثيرة هو مستلزم لشر قليل، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لذلك الشر القليل، لصار تركها شراً كثيراً، فلما صدر ذلك الخير لزمه حصول ذلك الشر».

وحقيقة ﴿تُولِجُ﴾ تُدخِل، وهو هنا استعارة لتعاقب ضوء النهار وظلمة الليل، فكأن أحدهما يدخل في الآخر، ولازدياد مدة النهار على مدة الليل وعكسه في الأيام والفصول عدا أيام الاعتدال، وهي في الحقيقة لحظات قليلة ثم يزيد أحدهما لكن الزيادة لا تدرك في أولها فلا يعرفها إلا العلماء، وفي الظاهر هي يومان في كل نصف سنة شمسية، قال ابن عرفة: كان بعضهم يقول: «القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام، وألفاظ يفهمها الخواص، وما يفهمه الفريقان، ومنه هذه الآية؛ فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يفهمها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام».

وفي هذا رمز إلى ما حدث في العالم من ظلمات الجهالة والإشراك، بعد أن كان الناس على دين صحيح كدين موسى، وإلى ما حدث بظهور الإسلام من إبطال الضلالات، ولذلك ابتدئ بقوله: ﴿تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ﴾، ليكون الانتهاء بقوله: ﴿وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ﴾، فهو نظير التعريض الذي بينته في قوله: ﴿تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ﴾ الآية. والذي دل على هذا الرمز افتتاح الكلام بقوله: ﴿ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾ إلخ.

وإخراج الحي من الميت كخروج الحيوان من المضغة، ومن مح البيضة، وإخراج الميت من الحي وعكس ذلك كله، وسيجيء زيادة بيان لهذا عند قوله: ﴿وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ في سورة يونس [31]. وهذا رمز إلى ظهور الهدى والملك في أمة أمية، وظهور ضلال الكفر في أهل الكتابين، وزوال الملك من خَلَفهم بعد أن كان شعار أسلافهم، بقرينة افتتاح الكلام بقوله: ﴿ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾ إلخ.

وقرأ نافع، وحمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، وخلف: **(الميت)** بتشديد التحتية. وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب: بسكون التحتية وهما وجهان في لفظ الميت.

وقوله: ﴿وَتَرۡزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ هو كالتذييل لذلك كله.

والرزق ما ينتفع به الإنسان فيطلق على الطعام والثمار كقوله: ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ﴾

[آل عمران: 37]، وقوله: ﴿فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾ [الكهف: 19]، ويطلق على أعم من ذلك مما ينتفع به كما في قوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ فِيهَا بِفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ۝٥١ وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ أَتْرَابٌ ۝٥٢﴾ ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝٥٤﴾ [ص: 51 ـ 54]، وقوله: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [سبأ: 24]، ومن ثَمَّ سُمِّيت الدراهم والدنانير رزقاً: لأن بها يعوض ما هو رزق، وفي هذا إيماء إلى بشارة للمسلمين بما أُخْبِئَ لهم من كنوز الممالك الفارسية والقيصرية وغيرها.

[28] ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٢٨﴾.

استئناف عُقِّب به الآي المتقدمة، المتضمنة عداء المشركين للإسلام وأهله، وحسد اليهود لهم، وتوليهم عنه: من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: 10، 116] إلى هنا.

فالمناسبة أن هذه كالنتيجة لما تقدمها:

نهى الله المؤمنين ـ بعدما بين لهم بغي المخالفين وإعراضهم ـ أن يتخذوا الكفار أولياء من دون المؤمنين؛ لأن اتخاذهم أولياء ـ بعد أن سفَّه الآخرون دينهم وسفَّهوا أحلامهم في اتباعه ـ يعد ضعفاً في الدين وتصويباً للمعتدين.

وشاع في اصطلاح القرآن إطلاق وصف الكفر على الشرك، والكافرين والذين كفروا على المشركين، ولعل تعليق النهي عن الاتخاذ بالكافرين بهذا المعنى هنا لأن المشركين هم الذين كان بينهم وبين المهاجرين صلات، وأنساب، ومودات، ومخالطات مالية، فكانوا بمظنة الموالاة مع بعضهم. وقد علم كل سامع أن من يشابه المشركين في موقفه تجاه الإسلام يكون تولي المؤمنين إياه كتوليهم المشركين.

وقد يكون المراد بالكافرين جميع المخالفين في الدين: مثل المراد من قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: 19]، فلذلك كله قيل: إن الآية نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وكان من أفاضل المهاجرين وخلَّص المؤمنين، إلا أنه تأوَّل فكتب كتاباً إلى قريش يعلمهم بتجهز النبي ﷺ لفتح مكة. وقيل: نزلت في أسماء ابنة أبي بكر لما استفتت رسول الله ﷺ في بر والدتها وصِلتها، أي: قبل أن تجيء أمها إلى المدينة راغبة؛ فإنه ثبتت في الصحيح أن النبي ﷺ قال لها: «**صِلي أمك**». وقيل: نزلت في فريق من الأنصار كانوا متولين لكعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق،

وهما يهوديان بيثرب. وقيل: نزلت في المنافقين وهم ممن يتولى اليهود؛ إذ هم كفار جهتهم، وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلف مع اليهود، فلما كان يوم الأحزاب قال عبادة للنبي ﷺ: «إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فأستظهر بهم على العدو». وقيل: نزلت في عمار بن ياسر لما أخذه المشركون فعذبوه عذاباً شديداً، فقال ما أرادوا منه، فكفوا عنه، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ، فقال له: «**كيف تجد قلبك**»؟ قال: مطمئنًا بالإيمان، فقال: «**فإن عادوا فعُد**».

وقوله: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿مِن﴾ لتأكيد الظرفية.

والمعنى: مباعدين المؤمنين، أي: في الولاية، وهو تقييد للنهي بحسب الظاهر، فيكون المنهي عنه اتخاذ الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي: ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين، وذلك عندما يكون في تولي الكافرين إضرار بالمؤمنين، وأصل القيود أن تكون للاحتراز، ويدل لذلك قوله بعده: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ لأنه نفيٌ لوُصلة من يفعل ذلك بجانب الله تعالى في جميع الأحوال، والعرب تقول: أنت مني وأنا منك، في معنى شدة الاتصال حتى كأن أحدهما جزء من الآخر، أو مبتدأ منه، ويقولون في الانفصال والقطيعة: لست مني ولست منك؛ قال النابغة:

فإنّي لستُ منك ولستَ منّي

فقوله: ﴿فِى شَىْءٍ﴾ تصريح بعموم النفي في جميع الأحوال لرفع احتمال تأويل نفي الاتصال بأغلب الأحوال، فالمعنى أن فاعل ذلك مقطوع عن الانتماء إلى الله، وهذا ينادى على أن المنهي عنه هنا ضرب من ضروب الكفر، وهو الحال التي كان عليها المنافقون، وكانوا يظنون ترويجها على المؤمنين، ففضحهم الله تعالى، ولذلك قيل: إن هذه الآية نزلت في المنافقين، ومما يدل على ذلك أنها نظير الآية الأخرى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: 144، 145].

وقيل: لا مفهوم لقوله: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ لأن آيات كثيرة دلت على النهي عن ولاية الكافرين مطلقاً: كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: 51]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: 57] وإلى هذا الوجه مال الفخر.

واسم الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ بمعنى ذلك المذكور، وهو مضمون قوله: ﴿أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

والآية نهي عن موالاة الكافرين دون المؤمنين باعتبار القيد أو مطلقاً، والموالاة تكون بالظاهر والباطن وبالظاهر فقط، وتعتورها أحوال تتبعها أحكام، وقد استخلصت من ذلك ثمانية أحوال.

الحالة الأولى: أن يتخذ المسلم جماعة الكفر، أو طائفته، أولياء له في باطن أمره، ميلًا إلى كفرهم، ونواء لأهل الإسلام، وهذه الحالة كفر، وهي حال المنافقين، وفي حديث عتبان بن مالك: أن قائلًا قال في مجلس رسول الله ﷺ: أين مالك بن الدُّخْشُن فقال آخر: ذلك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال النبي ﷺ: «**لا تقل ذلك، أما سمعته يقول لا إلٰه إلا الله يبتغي بذلك وجه الله**»؟ فقال القائل: الله ورسوله أعلم. فإنا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين. فجعل هذا الرجل الانحياز إلى المنافقين علامة على النفاق لولا شهادة الرسول لمالك بالإيمان، أي: في قلبه مع إظهاره بشهادة لا إلٰه إلا الله.

الحالة الثانية: الركون إلى طوائف الكفر ومُظاهرتهم لأجل قرابة ومحبة دون الميل إلى دينهم، في وقت يكون فيه الكفار متجاهرين بعداوة المسلمين، والاستهزاء بهم، وإذاهم كما كان معظم أحوال الكفار عند ظهور الإسلام مع عدم الانقطاع عن مودة المسلمين، وهذه حالة لا توجب كفر صاحبها، إلا أن ارتكابها إثم عظيم، لأن صاحبها يوشك أن يواليهم على مضرة الإسلام، على أنه من الواجب إظهار الحمية للإسلام، والغيرة عليه، كما قال العتَّابي:

تود عدّوي ثم تزعم أنّني صديقك إنّ الرأي عنك لَعَازبُ

وفي مثلها نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ﴾ [المائدة: 57] قال ابن عطية: كانت قريش من المستهزئين، وفي مثل ذلك ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ﴾ [الممتحنة: 9] الآية، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾ [آل عمران: 118] الآية، نزلت في قوم كان بينهم وبين اليهود جوار وحلف في الجاهلية، فداموا عليه في الإسلام فكانوا يأنسون بهم ويستنيمون إليهم، ومنهم أصحاب كعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق، وكانا يؤذيان رسول الله ﷺ.

الحالة الثالثة: كذلك، بدون أن يكون طوائف الكفار متجاهرين ببغض المسلمين ولا بأذاهم، كما كان نصارى العرب عند ظهور الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةٗ

﴿لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ [المائدة: 82]، وكذلك كان حال الحبشة فإنهم حموا المؤمنين، وآووهم، قال الفخر: وهذه واسطة، وهي لا توجب الكفر، إلا أنه منهي عنه، إذ قد يجر إلى استحسان ما هم عليه وانطلاء مكائدهم على المسلمين.

الحالة الرابعة: موالاة طائفة من الكفار لأجل الإضرار بطائفة معينة من المسلمين مثل الانتصار بالكفار على جماعة من المسلمين، وهذه الحالة أحكامها متفاوتة، فقد قال مالك، في الجاسوس يتجسس للكفار على المسلمين: إنه يوكل إلى اجتهاد الإمام، وهو الصواب، لأن التجسس يختلف المقصد منه إذ قد يفعله المسلم غروراً، ويفعله طمعاً، وقد يكون على سبيل الفلتة، وقد يكون له دأباً وعادة، وقال ابن القاسم: ذلك زندقة لا توبة فيه، أي: لا يستتاب ويقتل كالزنديق، وهو الذي يُظهر الإسلام ويُسر الكفر، إذا اطلع عليه، وقال ابن وهب: ردة ويستتاب، وهما قولان ضعيفان من جهة النظر.

وقد استعان المعتمد ابن عباد صاحب أشبيلية بالجلالقة على المرابطين اللمتونيين، فيقال: إن فقهاء الأندلس أفتوا أمير المسلمين عليًّا بن يوسف بن تاشفين، بكفر ابن عباد، فكانت سبب اعتقاله ولم يقتله ولم ينقل أنه استتابه.

الحالة الخامسة: أن يتخذ المؤمنون طائفة من الكفار أولياء لنصر المسلمين على أعدائهم، في حين إظهار أولئك الكفار محبة المسلمين وعرضهم النصرة لهم، وهذه قد اختلف العلماء في حكمها: ففي المدونة قال ابن القاسم: لا يستعان بالمشركين في القتال لقوله عليه السلام لكافر تبعه يوم خروجه إلى بدر: «**ارجع فلن أستعين بمشرك**». وروى أبو الفرج، وعبدالملك بن حبيب أن مالكاً قال: لا بأس بالاستعانة بهم عند الحاجة، قال ابن عبدالبر: وحديث: «**لن أستعين بمشرك**» مختلف في سنده، وقال جماعة: هو منسوخ، قال عياض: حمله بعض علمائنا على أنه كان في وقت خاص واحتج هؤلاء بغزو صفوان بن أمية مع النبي ﷺ، في حنين، وفي غزوة الطائف، وهو يومئذ غير مسلم، واحتجوا أيضاً بأن النبي ﷺ لما بلغه أن أبا سفيان يجمع الجموع ليوم أحد قال لبني النضير من اليهود: «**إنا وأنتم أهل كتاب وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر فإما قاتلتم معنا وإلا أعرتمونا السلاح**»، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، والشافعي، والليث، والأوزاعي، ومن أصحابنا من قال: لا نطلب منهم المعونة، وإذا استأذنونا لا نأذن لهم: لأن الإذن كالطلب، ولكن إذا خرجوا معنا من تلقاء أنفسهم لم نمنعهم، ورام بهذا الوجه التوفيق بين قول ابن القاسم ورواية أبي الفرج، قاله ابن رشد في البيان من كتاب الجهاد، ونقل ابن رشد عن الطحاوي عن أبي حنيفة: أنه أجاز الاستعانة بأهل الكتاب دون المشركين، قال ابن رشد: وهذا لا وجه له، وعن أصبغ: المنع مطلقاً بلا تأويل.

الحالة السادسة: أن يتخذ واحد من المسلمين واحداً من الكافرين بعينه وليًّا له، في حُسن المعاشرة أو لقرابة، لكمال فيه أو نحو ذلك، من غير أن يكون في ذلك إضرار بالمسلمين، وذلك غير ممنوع، فقد قال تعالى في الأبوين: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ﴾ [لقمان: 15]، واستأذنت أسماء النبيَّ ﷺ في بر والدتها وصِلَتها، وهي كافرة، فقال لها: «**صِلي أمك**»، وفي هذا المعنى نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ﴾ [الممتحنة: 8]، قيل: نزلت في والدة أسماء، وقيل: في طوائف من مشركي مكة: وهم كنانة، وخزاعة، ومزينة، وبنو الحارث بن كعب، كانوا يودون انتصار المسلمين على أهل مكة. وعن مالك: تجوز تعزية الكافر بمن يموت له. وكان النبي ﷺ يرتاح للأخنس بن شريق الثقفي، لما يبديه من محبة النبي، والتردد عليه، وقد نفعهم يوم الطائف إذ صرف بني زهرة، وكانوا ثلاثمائة فارس، عن قتال المسلمين، وخنس بهم كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [البقرة: 204] الآية.

الحالة السابعة: حالة المعاملات الدنيوية: كالتجارات، والعهود، والمصالحات، أحكامها مختلفة باختلاف الأحوال وتفاصيلها في الفقه.

الحالة الثامنة: حالة إظهار الموالاة لهم لاتقاء الضر، وهذه هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ﴾.

والاستثناء في ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ﴾ منقطع ناشئ عن جملة ﴿فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ﴾ لأن الاتقاء ليس مما تضمَّنه اسم الإشارة، لكنه أشبه الولاية في المعاملة.

والاتقاء: تجنب المكروه، وتعديته بحرف ﴿مِنَ﴾ إما لأن الاتقاء تستُّر فعُدي بمِن كما يعدَّى فعل تستر، وإما لتضمينه معنى تخافوا.

و﴿تُقَىٰةٗۗ﴾ قرأه الجمهور: بضم المثناة الفوقية وفتح القاف بعدها ألف، وهو اسم مصدر الاتقاء، وأصله وُقَيَة فحذفت الواو التي هي فاء الكلمة تبعاً لفعل اتقى إذ قلبت واوه تاء ليتأتى إدغامها في تاء الافتعال، ثم أتبعوا ذلك باسم مصدره كالتُّجاة والتكلة والتوءدة والتخمة إذ لا وجه لإبدال الفاء تاء في مثل تقاة إلا هذا. وشذ تراث. يدل لهذا المقصد قول الجوهري: وقولهم تجاهك بني على قولهم اتجه لهم رأي. وفي اللسان في تخمة، لأنهم توهموا التاء أصلية لكثرة الاستعمال. ويدل لذلك أيضاً قرن هذه الأسماء مع أفعالها في نحو هذه الآية، ونحو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: 102]، وقرأه يعقوب بفتح الفوقية وكسر القاف وفتح التحتية مشددة بوزن فعيلة.

وفائدة التأكيد بالمفعول المطلق هنا: الإشارة إلى تحقق كون الحالة حالة تقية، وهذه التقية مثل الحال التي كان عليها المستضعفون من المؤمنين الذين لم يجدوا سبيلًا للهجرة، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: 106]، ومثل الحالة التي لقيها مسلمو الأندلس حين أكرههم النصارى على الكفر فتظاهروا به إلى أن تمكنت طوائف منهم من الفرار، وطوائف من استئذان الكفار في الهجرة إلى بلاد الإسلام فأذن لهم العدو، وكذلك يجب أن تكون التقاة غير دائمة لأنها إذا طالت دخل الكفر في الذراري.

وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ تحذير من المخالفة ومن التساهل في دعوى التقية واستمرارها أو طول زمانها.

وانتصاب ﴿نَفْسَهُۥ﴾ على نزع الخافض، وأصله: ويحذركم الله من نفسه، وهذا النزع هو أصل انتصاب الاسمين في باب التحذير في قولهم: إياك الأسد، وأصله أحذرك من الأسد. وقد جعل التحذير هنا من نفس الله، أي: ذاته ليكون أعم في الأحوال، لأنه لو قيل: يحذركم الله غضبه لتوهم أن لله رضا لا يضر معه تعمد مخالفة أوامره، والعرب إذا أرادت تعميم أحوال الذات علقت الحكم بالذات: كقولهم لولا فلان لهلك فلان، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 25]، ومن هذا القبيل تعليق شرط (لولا) على الوجود المطلق الذي سوغ حذف الخبر بعد لولا.

وسيجيء الكلام على صحة إطلاق النفس مضافاً إلى الله تعالى في سورة العقود عند قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116].

وهذا إعذار وموعظة وتهديد بالعقاب على مخالفة ما نهاهم الله عنه.

و﴿ٱلْمَصِيرُ﴾: هو الرجوع، وأريد به البعث بعد الموت، وقد علم مُثبتو البعث أنه لا يكون إلا إلى الله، فالتقديم في قوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ﴾ لمجرد الاهتمام، وهذا تعريض بالوعيد أكد به صريح التهديد الذي قبله.

[29] ﴿قُلْ إِن تُخْفُوا۟ مَا فِى صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿29﴾﴾.

انتقال من التحذير المجمل إلى ضرب من ضروب تفصيله، وهو إشعار المُحَذَّر باطلاع الله على ما يخفونه من الأمر.

وذكر الصدور هنا والمراد البواطن والضمائر: جرياً على معروف اللغة من إضافة

الخواطر النفسية إلى الصدر والقلب، لأن الانفعالات النفسانية وترددات التفكر ونوايا النفوس كلها يشعر لها بحركات في الصدور.

وزاد ﴿أَوْ تُبْدُوهُ﴾ فأفاد تعميم العلم تعليماً لهم بسعة علم الله تعالى لأن مقام إثبات صفات الله تعالى يقتضي الإيضاح.

وجملة: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ معطوفة على جملة الشرط، فهي معمولة لفعل ﴿قُلْ﴾، وليست معطوفة على جواب الشرط: لأن عِلم الله بما في السماوات وما في الأرض ثابت مطلقاً غير معلق على إخفاء ما في نفوسهم وإبدائه، وما في الجملة من التعميم يجعلها في قوة التذييل.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ إعلام بأنه مع العلم ذو قدرة على كل شيء، وهذا من التهديد؛ إذ المهدِّد لا يَحُول بينه وبين تحقيق وعيده إلا أحد أمرين: الجهل بجريمة المجرم، أو العجز عنه، فلما أعلمهم بعموم علمه، وعموم قدرته، علموا أن الله لا يفلتهم من عقابه.

وإظهار اسم الله دون ضميره، فلم يقل: وهو على كل شيء قدير، لتكون الجملة مستقلة فتجري مجرى المَثل، والجملة لها معنى التذييل. والخطاب للمؤمنين تبعاً لقوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 28] الآية.

[30] ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (30)﴾.

جملة مستأنفة، أصل نظم الكلام فيها: تود كل نفس لو أن بينها وبين ما عملت من سوء أمداً بعيداً يوم تجد ما عملت من خير محضراً. فقدم ظرفها على عامله على طريقة عربية مشهورة الاستعمال في أسماء الزمان، إذ كانت هي المقصود من الكلام، قضاء لحق الإيجاز بنسج بديع. ذلك أنه إذا كان اسم الزمان هو الأهم في الغرض المسوق له الكلام، وكان مع ذلك ظرفاً لشيء من علائقه، جيء به منصوباً على الظرفية، وجعل معنى بعض ما يحصل منه مصوغاً في صيغة فعل عامل في ذلك الظرف. أو أصل الكلام: يحضر لكل نفس يوم الإحضار ما عملت من خير وما عملت من سوء، فتود في ذلك اليوم لو أن بينها وبين ما عملت من سوء أمداً بعيداً، أي: زماناً متأخراً، وأنه لم يحضر ذلك اليوم.

فالضمير في قوله: ﴿وَبَيْنَهُ﴾ على هذا يعود إلى ما عملت من سوء، فحول التركيب، وجعل ﴿تَوَدُّ﴾ هو الناصب ليوم، ليستغني بكونه ظرفاً عن كونه فاعلًا، أو يكون أصل الكلام: يوم تجد كل نفس ما عملت من خير ومن شر محضراً، تود لو أن

بينها وبين ذلك اليوم أمداً بعيداً؛ ليكون ضمير بينه عائداً إلى يوم، أي: تود أنه تأخر ولم يحضر كقوله: ﴿رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ﴾ [المنافقون: 10] وهذا التحويل من قبيل قول امرئ القيس:

يوماً على ظهر الكثيب تعذّرت ... عليّ وآلت حِلفة لم تُحلَّل

فإن مقصده ما حصل في اليوم، ولكنه جعل الاهتمام بنفس اليوم، لأنه ظرفه. ومنه ما يجيء في القرآن غير مرة، ويكثر مثل هذا في الجمل المفصول بعضها عن بعض بدون عطف لأن الظرف والمجرور يشبهان الروابط، فالجملة المفصولة إذا صدرت بواحد منها أكسبها ذلك نوع ارتباط بما قبلها كما في هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾ [آل عمران: 35] ونحوهما، وهذا أحسن الوجوه في نظم هذه الآية وأومأ إليه في الكشاف.

وقيل: منصوب بأذكر. وقيل: متعلق بقوله: ﴿الْمَصِيرُ﴾ وفيه بُعد لطول الفصل، وقيل: بقوله «يحذركم» وهو بعيد، لأن التحذير حاصل من وقت نزول الآية، ولا يحسن أن يجعل عامل الظرف في الآية التي قبل هذه لعدم التئام الكلام حق الالتئام.

فعلى الوجه الأول قوله: ﴿تَوَدُّ﴾ هو مبدأ الاستئناف، وعلى الوجوه الأخرى هو جملة حالية من قوله: ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ﴾.

وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ يجوز أن يكون تكريراً للتحذير الأول لزيادة التأكيد لقول لبيد:

فتنازعا سَبِطًا يطير ظِلاله ... كدُخان مُشعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرامُها
مشمولةٍ غُلِثت بنابت عَرْنَج ... كدخانِ نارٍ ساطعٍ أسنامُها

ويجوز أن يكون الأول تحذيراً من موالاة الكافرين، والثاني: تحذيراً من أن يجدوا يوم القيامة ما عملوا من سوء محضراً.

والخطاب للمؤمنين ولذلك سمّى الموعظة تحذيراً: لأن المحذر لا يكون متلبساً بالوقوع في الخطر، فإن التحذير تبعيد من الوقوع وليس انتشالاً بعد الوقوع، وذيّله هنا بقوله: ﴿وَاللَّهُ رَءُوفٌۢ بِالْعِبَادِ﴾ للتذكير بأن هذا التحذير لمصلحة المحذَّرين.

والتعريف في العباد للاستغراق: لأن رأفة الله شاملة لكل الناس مسلمهم وكافرهم ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: 45]، ﴿اللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: 19] وما وعيدهم إلا لجلب صلاحهم، وما تنفيذه بعد

فوات المقصود منه إلا لصدق كلماته، وانتظام حكمته سبحانه. ولك أن تجعل (أل) عوضاً عن المضاف إليه أي: بعباده فيكون بشارة للمؤمنين.

[31] ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (31)﴾.

انتقال إلى الترغيب بعد الترهيب على عادة القرآن. والمناسبة أن الترهيب المتقدم ختم بقوله: ﴿وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 30] والرأفة تستلزم محبة المرؤوفُ به الرؤوفَ، فجعل محبة الله فعلًا للشرط في مقام تعليق الأمر باتباع الرسول عليه مبني على كون الرأفة تستلزم المحبة، أو هو مبني على أن محبة الله أمر مقطوع به من جانب المخاطبين، فالتعليق عليه تعليق شرط محقق، ثم رتب على الجزاء مشروط آخر وهو قوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ لكونه أيضاً مقطوع الرغبة من المخاطبين، لأن الخطاب للمؤمنين، والمؤمن غاية قصده تحصيل رضا الله عنه ومحبته إياه.

والمحبة: انفعال نفساني ينشأ عند الشعور بحسن شيء: من صفات ذاتية، أو إحسان، أو اعتقاد أنه يُحِب المستحسِن ويجر إليه الخير. فإذا حصل ذلك الانفعال عقِبهُ ميل وانجذاب إلى الشيء المشعور بمحاسنه، فيكون المنفعل محباً، ويكون المشعور بمحاسنه محبوباً، وتعد الصفات التي أوجبت هذا الانفعال جمالًا عند المحب، فإذا قوي هذا الانفعال صار تهيجاً نفسانياً، فسمي عشقاً للذوات، وافتناناً بغيرها.

والشعور بالحُسن الموجب للمحبة يُستمد من الحواس في إدراك المحاسن الذاتية المعروفة بالجمال، ويستمد أيضاً من التفكر في الكمالات المستدل عليها بالعقل وهي المدعوة بالفضيلة، ولذلك يحب المؤمنون الله تعالى، ويحبون النبي ﷺ، تعظيماً للكمالات، واعتقاداً بأنهما يدعوانهم إلى الخير، ويحب الناس أهل الفضل الأولين كالأنبياء والحكماء والفاضلين، ويحبون سعاة الخير من الحاضرين وهم لم يلقوهم ولا رأوهم.

ويرجع الجمال والفضيلة إلى إدراك النفس ما يلائمها: من الأشكال، والأنغام، والمحسوسات، والخلال. وهذه الملاءمة تكون حسية لأجل مناسبة الطبع كملاءمة البرودة في الصيف، والحر في الشتاء، وملاءمة اللين لسليم الجلد، والخشن لمن به داعي حكة، أو إلى حصول منافع كملاءمة الإحسان والإغاثة. وتكون فكرية لأجل غايات نافعة كملاءمة الدواء للمريض، والتعب لجاني الثمرة، والسهر للمتفكر في العلم، وتكون لأجل الإلف، وتكون لأجل الاعتقاد المحض، كتلقي الناس أن العلم فضيلة، ويدخل

في هذين محبة الأقوام عوائدهم من غير تأمل في صلاحها، وقد تكون مجهولة السبب كملاءمة الأشكال المنتظمة للنفوس وملاءمة الألوان اللطيفة.

وفي جميع ذلك تستطيع أن تزيد اتضاحاً بأضدادها كالأشكال الفاسدة، والأصوات المنكرة، والألوان الكريهة، دائماً، أو في بعض الأحوال، كاللون الأحمر يراه المحموم.

ولم يستطع الفلاسفة توضيح علة ملاءمة بعض ما يعبر عنه بالجمال للنفوس: ككون الذات جميلة أو قبيحة الشكل، وكون المربع أو الدائرة حسناً لدى النفس، والشكل المختل قبيحاً، ومع الاعتراف باختلاف الناس في بعض ما يعبر عنه بالجمال والقبح كما قال أبو الطيب:

ضُـــروبُ الـــنـــاس عُـــشـــاقٌ ضُـــروبـــا

وأن بعض الناس يستجيد من الملابس ما لا يرضى به الآخر، ويستحسن من الألوان ما يستقبحه الآخر، ومع ذلك كله فالمشاهد أن معظم الأحوال لا يختلف فيها الناس السالمو الأذواق.

فأما المتقدمون فقال سقراط: سبب الجمال حب النفع، وقال أفلاطون: الجمال أمر إلهي أزلي موجود في عالم العقل غير قابل للتغير قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام، فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئاً على مثال ما عهدته في العوالم العقلية وهي عالم المثال مالت إليه لأنه مألوفها من قبل هبوطها». وذهب الطبائعيون: إلى أن الجمال شيء ينشأ عندنا عن الإحساس بالحواس. ورأيت في كتاب «جامع أسرار الطب» للحكيم عبدالملك ابن زهر القرطبي: «العشق الحسي إنما هو ميل النفس إلى الشيء الذي تستحسنه وتستلذه، وذلك أن الروح النفساني الذي مسكنه الدماغ قريب من النور البصري الذي يحيط بالعين ومتصل بمؤخر الدماغ وهو الذُّكر، فإذا نظرت العين إلى الشيء المستحسن انضم النوري البصري وارتعد فبذلك الانضمام والارتعاد يتصل بالروح النفساني فيقبله قَبولًا حسناً ثم يودعه الذُّكر فيوجب ذلك المحبة. ويشترك أيضاً بالروح الحيواني الذي مسكنه القلب لاتصاله بأفعاله في الجسد كله فحينئذ تكون الفكرة والهم والسهر».

والحق أن منشأ الشعور بالجمال قد يكون عن الملائم، وعن التأثر العصبي، وهو يرجع إلى الملائم أيضاً كتأثر المحموم باللون الأحمر، وعن الإلف والعادة بكثرة الممارسة، وهو يرجع إلى الملائم كما قال ابن الرومي:

وحـبَّـبَ أوطـانَ الـرجـالِ إلـيـهـمُ ... مـآربُ قـضَّـاهـا الـشـبـابُ هـنـالـك

إذا ذَكَروا أوطانَهم ذكَّرتهُمُ عُهودَ الصِّبا فيها فحنُّوا لِذلك

وعن ترقب الخير والمنفعة وهو يرجع إلى الملائم، وعن اعتقاد الكمال والفضيلة وهو يرجع إلى المألوف الراجع إلى الممارسة بسبب ترقب الخير من صاحب الكمال والفضيلة.

ووراء ذلك كله شيء من الجمال ومن المحبة لا يمكن تعليله وهو استحسان الذوات الحسنة واستقباح الأشياء الموحشة، فنرى الطفل الذي لا إلف له بشيء ينفر من الأشياء التي نراها وحشة.

وقد اختلف المتقدمون في أن المحبة والجمال هل يقصران على المحسوسات: فالذين قصروهما على المحسوسات لم يثبتوا غير المحبة المادية، والذين لم يقصروهما عليها أثبتوا المحبة الرمزية، أعني المتعلقة بالأكوان غير المحسوسة كمحبة العبد لله تعالى، وهذا هو الحق، وقال به من المتقدمين أفلاطون، ومن المسلمين الغزالي وفخر الدين، وقد أضيفت هذه المحبة إلى أفلاطون، فقيل: محبة أفلاطونية، لأنه بحث عنها وعلَّلها، فإننا نسمع بصفات مشاهير الرجال مثل الرسل وأهل الخير والذين نفعوا الناس، والذين اتصفوا بمحامد الصفات كالعلم والكرم والعدل، فنجد من أنفسنا ميلًا إلى ذكرهم ثم يقوى ذلك الميل حتى يصير محبة منا إياهم مع أننا ما عرفناهم، ألا ترى أن مزاولة كتب الحديث والسيرة مما يقوي محبة المزاول في الرسول ﷺ، وكذلك صفات الخالق تعالى، لما كانت كلها كمالات وإحساناً إلينا وإصلاحاً لفاسدنا، أكسبنا اعتقادها إجلالًا لموصوفها، ثم يذهب ذلك الإجلال يقوى إلى أن يصير محبة.

وفي الحديث: «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحبَّ المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار**»، فكانت هذه الثلاثة من قبيل المحبة، ولذلك جُعل عندها وجدان حلاوة الإيمان، أي: وجدانه جميلًا عند معتقده.

فأصحاب الرأي الأول يرون تعليق المحبة بذات الله في هذه الآية ونحوها مجازاً بتشبيه الرغبة في مرضاته بالمحبة، وأصحاب الرأي الثاني يرونه حقيقة وهو الصحيح.

ومن آثار المحبة تطلُّب القرب من المحبوب والاتصال به واجتناب فراقه. ومن آثارها محبة ما يسره ويرضيه، واجتناب ما يغضبه، فتعليق لزوم اتباع الرسول على محبة الله تعالى لأن الرسول دعا إلى ما يأمر الله به وإلى إفراد الوجهة إليه، وذلك كمال المحبة.

وأما إطلاق المحبة في قوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ فهو مجاز لا محالة أريد به لازم المحبة وهو الرضى وسَوق المنفعة، ونحو ذلك من تجلِّيات لله يعلمها سبحانه. وهما المعبَّر عنهما بقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ فإن ذلك دليل المحبة، وفي القرآن: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: 18].

وتعليق محبة الله إياهم على ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾ المعلَّق على قوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ﴾ ينتظم منه قياس شرطي اقتراني. ويدل على الحب المزعوم إذا لم يكن معه اتباع الرسول فهو حب كاذب، لأن المحب لمن يحب مطيع، ولأن ارتكاب ما يكرهه المحبوب إغاظة له وتلبُّس بعدوه، وقد قال أبو الطيب:

أأحبُّه وأحب فيه ملامة ... إن الملامة فيه من أعدائه

فعلم أن حب العدو لا يجامع الحب، وقد قال العتَّابي:

تودّ عدوي ثم تزعم أنني ... صديقك ليس النَّوك عنك بعازب

وجملة: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ في قوة التذييل مثل جملة: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 284] المتقدمة. ولم يذكر متعلق للصفتين ليكون الناس ساعين في تحصيل أسباب المغفرة والرحمة.

[32] ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾.

عود إلى الموعظة بطريق الإجمال البحت: فذلكة للكلام، وحرصاً على الإجابة، فابتدأ الموعظة أولًا بمقدمة وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: 10] ثم شرع في الموعظة بقوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ﴾ [آل عمران: 12] الآية، وهو ترهيب ثم بذكر مقابلة في الترغيب بقوله: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ﴾ [آل عمران: 15] الآية، ثم بتأييد ما عليه المسلمون بقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18] الآية، وفي ذلك تفصيل كثير. ثم جاء بطريق المجادلة بقوله: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ﴾ [آل عمران: 20] الآية، ثم بترهيب بغير استدلال صريح ولكن بالإيماء إلى الدليل وذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عمران: 21]، ثم بطريق التهديد والإنذار التعريضي بقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: 26] الآيات. ثم أمر بالقطيعة في قوله: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾ [آل عمران: 28]. ثم انتقل إلى طريقة الترغيب في قوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: 31 ـ 32]. وختم بذكر عدم محبة

الكافرين ردًّا للعجز على الصدر المتقدم في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ﴾ [آل عمران: 10] الآية، ليكون نفي المحبة عن جميع الكافرين نفياً عن هؤلاء الكافرين المعيَّنين.

[33، 34] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿33﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿34﴾﴾.

انتقال من تمهيدات سبب السورة إلى واسطة التمهيد والمقصد، كطريقة التخلص، فهذا تخلص لمحاجة وفد نجران وقد ذكرناه في أول السورة، فابتدئ هنا بذكر آدم ونوح وهما أبو البشر أو أحدهما وذكر إبراهيم وهو أبو المقصودين بالتفضيل وبالخطاب. فأما آدم فهو أبو البشر باتفاق الأمم كلها إلا شذوذاً من أصحاب النزعات الإلحادية الذين ظهروا في أوروبا واخترعوا نظرية تسلسل أنواع الحيوان بعضها من بعض وهي نظرية فاشلة.

وآدم اسم أبو البشر عند جميع أهل الأديان، وهو عَلَم عليه وضعه لنفسه بإلهام من الله تعالى كما وضع مبدأ اللغة. ولا شك أن من أول ما يحتاج إليه هو وزوجه أن يعبر أحدهما للآخر، وظاهر القرآن أن الله أسماه بهذا الاسم من قبل خروجه من جنة عدن ولا يجوز أن يكون اسمه مشتقاً من الأدمة، وهي اللون المخصوص لأن تسمية ذلك اللون بالأدمة خاص بكلام العرب، فلعل العرب وضعوا اسم ذلك اللون أخذاً من وصف لون آدم أبي البشر.

وقد جاء في سفر التكوين من كتاب العهد عند اليهود ما يقتضي: أن آدم وجد على الأرض في وقت يوافق سنة 3942 اثنين وأربعين وتسعمائة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى وأنه عاش تسعمائة وثلاثين سنة فتكون وفاته في سنة 3012 اثنتي عشرة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى، هذا ما تقبله المؤرخون المتبعون لضبط السنين. والمظنون عند المحققين الناظرين في شواهد حضارة البشرية أن هذا الضبط لا يعتمد، وأن وجود آدم متقادم في أزمنة مترامية البعد هي أكثر بكثير مما حدده سفر التكوين.

وأما نوح فتقول التوراة: إنه ابن لامك، وسمِّي عند العرب لمك بن متوشالخ بن أخنوخ (وهو إدريس عند العرب) ابن يارد بتحتية في أوله بن مَهْلَئيل بميم مفتوحة فهاء ساكنة فلام مفتوحة بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم. وعلى تقديرها وتقدير سني أعمارهم يكون قد ولد سنة ست وثمانين وثمانمائة وألفين قبل ميلاد عيسى، وتوفي سنة ست وثلاثين وتسعمائة وألف قبل ميلاد عيسى، والقول فيه كما تقدم في ضبط تاريخ وجود آدم.

وفي زمن نوح وقع الطوفان على جميع الأرض ونجَّاه الله وأولاده وأزواجهم في الفُلك فيكون أباً ثانياً للبشر. ومن الناس من يدعي أن الطوفان لم يعم الأرض وعلى هذا الرأي ذهب مؤرِّخو الصين وزعموا أن الطوفان لم يشمل قطرهم فلا يكون نوح عندهم أباً ثانياً للبشر. وعلى رأي الجمهور فالبشر كلهم يرجعون إلى أبناء نوح الثلاثة سام، وحام، ويافث، وهو أول رسول بعثه الله إلى الناس حسب الحديث الصحيح. وعمر نوح تسعمائة وخمسين سنة على ما في التوراة فهو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: 14]، وفي التوراة: أن الطوفان حدث وعمر نوح ستمائة سنة وأن نوحاً صار بعد الطوفان فلاحاً وغرس الكرم واتخذ الخمر. وذكر الآلوسي صفته بدون سند فقال: كان نوح دقيق الوجه في رأسه طول، عظيم العينين غليظ العضدين كثير لحم الفخذين ضخم السرة طويل القامة جسيماً طويل اللحية. قيل: إن مدفنه بالعراق في نواحي الكوفة، وقيل: في ذيل جبل لبنان، وقيل: بمدينة الكرك. وسيأتي ذكر الطوفان: في سورة الأعراف، وفي سورة العنكبوت، وذكر شريعته في سورة الشورى، وفي سورة نوح.

والآل: الرهط، وآل إبراهيم: أبناؤه وحفيده وأسباطه، والمقصود تفضيل فريق منهم. وشمل آل إبراهيم الأنبياء من عقبه كموسى، ومَن قبله، ومن بعده، وكمحمد عليه الصلاة والسلام، وإسماعيل، وحنظلة بن صفوان، وخالد بن سنان.

وأما آل عمران: فهم مريم، وعيسى، فمريم بنت عمران بن ماتان كذا سمَّاه المفسرون، وكان من أحبار اليهود، وصالحيهم، وأصله بالعبرانية عمرام بميم في آخره فهو أبو مريم، قال المفسرون: هو من نسل سليمان بن داود، وهو خطأ، والحق أنه من نسل هارون أخي موسى كما سيأتي قريباً. وفي كتب النصارى: أن اسمه يوهاقيم، فلعله كان له اسمان ومثله كثير. وليس المراد هنا عمران والد موسى وهارون؛ إذ المقصود هنا التمهيد لذكر مريم وابنها عيسى بدليل قوله: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾.

وتقدم الكلام على احتمال معنى الآل عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ في سورة البقرة [49]، ولكن الآل هنا متعين للحمل على رهط الرجل وقرابته.

ومعنى اصطفاء هؤلاء على العالمين اصطفاء المجموع على غيرهم، أو اصطفاء كل فاضل منهم على أهل زمانه.

وقوله: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ﴾ حال من آل إبراهيم وآل عمران. والذرية تقدم تفسيرها عند قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ في سورة البقرة [124]، وقد أجمل البعض هنا: لأن المقصود بيان شدة الاتصال بين هذه الذرية، فـ(من) للاتصال لا للتبعيض،

أي: بين هذه الذرية اتصال القرابة، فكل بعض فيها هو متصل بالبعض الآخر، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: 28].

والغرض من ذكر هؤلاء تذكير اليهود والنصارى بشدة انتساب أنبيائهم إلى النبي محمد ﷺ، فما كان ينبغي أن يجعلوا موجب القرابة موجب عداوة وتفريق. ومن هنا ظهر موقع قوله: ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ أي: سميع بأقوال بعضكم في بعض هذه الذرية: كقول اليهود في عيسى وأمه، وتكذيبهم وتكذيب اليهود والنصارى لمحمد ﷺ.

[35، 36] ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿35﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿36﴾﴾.

تقدم القول في موقع (إذ) في أمثال هذا المقام عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]. وموقعها هنا أظهر في أنها غير متعلقة بعامل، فهي لمجرد الاهتمام بالخبر، ولذا قال أبو عبيدة: إذ هنا زائدة، ويجوز أن تتعلق باذكُر محذوفاً، ولا يجوز تعلقها باصطفى: لأن هذا خاص بفضل آل عمران، ولا علاقة له بفضل آدم ونوح وآل إبراهيم.

وامرأة عمران حنَّة بنت فاقوذا. قيل: مات زوجها وتركها حُبلى فنذرت حَبَلَها ذلك محرراً، أي: مخلَّصاً لخدمة بيت المقدس، وكانوا ينذرون ذلك إذا كان المولود ذكراً. وإطلاق المحرر على هذا المعنى إطلاق تشريف لأنه لما خلِّص لخدمة بيت المقدس فكأنه حرر من أسر الدنيا وقيودها إلى حرية عبادة الله تعالى. قيل: إنها كانت تظنه ذكراً فصدر منها النذر مطلقاً عن وصف الذكورة وإنما كانوا يقولون: إذا جاء ذكراً فهو محرر. وأنَّث الضمير في قوله: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا﴾ وهو عائد إلى: ﴿مَا فِي بَطْنِي﴾ باعتبار كونه انكشف ماصدقه على أنثى.

وقولها: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ خبر مستعمل في إنشاء التحذير لظهور كون المخاطَب عليماً بكل شيء.

وتأكيد الخبر بـ(إن) مراعاة لأصل الخبرية، تحقيقاً لكون المولود أنثى؛ إذ هو بوقوعه على خلاف المترقب لها كان بحيث تشك في كونه أنثى وتخاطب نفسها بنفسها بطريق التأكيد، فلذا أكدته. ثم لما استعملت هذا الخبر في الإنشاء استعملته برمته على طريقة المجاز المركب المرسل، ومعلوم أن المركب يكون مجازاً بمجموعه لا بأجزائه

ومفرداته، وهذا التركيب بما اشتمل عليه من الخصوصيات يحكي ما تضمنه كلامها في لغتها من المعاني: وهي الرَّوْعة والكراهية لولادتها أنثى، ومحاولتها مغالطة نفسها في الإذعان لهذا الحكم، ثم تحقيقها ذلك لنفسها وتطمينها بها، ثم التنقل إلى التحسير على ذلك، فلذلك أودع حكاية كلامها خصوصيات من العربية تعبر عن معان كثيرة قصدتها في مناجاتها بلغتها.

وأنَّث الضمير في ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾ باعتبار ما دلت عليه الحال اللازمة في قولها ﴿أُنثَىٰ﴾ إذ بدون الحال لا يكون الكلام مفيداً، فلذلك أنث الضمير باعتبار تلك الحال.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ جملة معترضة، وقرأ الجمهور: ﴿وَضَعَتْ﴾ بسكون التاء فيكون الضمير راجعاً إلى امرأة عمران، وهو حينئذ من كلام الله تعالى وليس من كلامها المحكي، والمقصود منه: أن الله أعلم منها بنفاسة ما وضعت، وأنها خير من مطلق الذكر الذي سألته، فالكلام إعلام لأهل القرآن بتغليطها، وتعليم بأن من فوَّض أمره إلى الله لا ينبغي أن يتعقَّب تدبيره.

وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب: بضم التاء، على أنها ضمير المتكلمة امرأة عمران، فتكون الجملة من كلامها المحكي، وعليه فاسم الجلالة التفات من الخطاب إلى الغَيبة فيكون قرينة لفظية على أن الخبر مستعمل في التحسر.

وجملة: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ خبر مستعمل في التحسر لفوات ما قصدته من أن يكون المولود ذكراً، فتحرِّره لخدمة بيت المقدس.

وتعريف الذكر تعريف الجنس لما هو مرتكز في نفوس الناس من الرغبة في مواليد الذكور، أي: ليس جنس الذكر مساوياً لجنس الأنثى.

وقيل: التعريف في ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ تعريف العهد للمعهود في نفسها. وجملة ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ﴾ تكملة للاعتراض المبدوء بقوله: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ والمعنى: وليس الذكر الذي رغبت فيه بمساو للأنثى التي أُعْطِيَتها لو كانت تعلم علو شأن هاته الأنثى. وجعلوا نفي المشابهة على بابه من نفي مشابهة المفضول للفاضل، وإلى هذا مال صاحب الكشاف وتبعه صاحب المفتاح، والأول أظهر.

ونفي المشابهة بين الذكر والأنثى يقصد به معنى التفصيل في مثل هذا المقام، وذلك في قول العرب: ليس سواء كذا وكذا، وليس كذا مثل كذا، ولا هو مثل كذا، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، وقوله: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: 32] وقول السموأل:

فـــلـــيـــس ســـواءً عـــالـــمٌ وجَـــهـــولُ

وقولهم: «مرعى ولا كالسعدان، وماء ولا كصَدَّى».

ولذلك لا يتوخون أن يكون المشبه في مثله أضعف من المشبه به؛ إذ لم يبق للتشبيه أثر، ولذلك قيل هنا: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾، ولو قيل: وليست الأنثى كالذكر لفهم المقصود. ولكن قدم الذكر هنا لأنه هو المرجو المأمول فهو أسبق إلى لفظ المتكلم. وقد يجيء النفي على معنى كون المشبه المنفي أضعف من المشبه به كما قال الحريري في المقامة الرابعة: «غدوت قبل استقلال الركاب، ولا اغتداء اغتداءَ الغراب»، وقال في الحادية عشرة: «وضحكتم وقت الدفن، ولا ضَحِكَكُم ساعةَ الزَّفن»، وفي الرابعة عشرة: «وقمت لله ولا كعمرو بن عبيد» فجاء بها كلها على نسق ما في هذه الآية.

وقوله: ﴿وَإِنِّى سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ الظاهر أنها أرادت تسميتها باسم أفضل نبيئة في بني إسرائيل وهي مريم أخت موسى وهارون، وخوَّلها ذلك أن أباها سَمِيُّ أبي مريم أخت موسى.

وتكرر التأكيد في ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ﴾ للتأكيد: لأن حال كراهيتها يؤذن بأنها ستُعرض عنها فلا تشتغل بها، وكأنها أكدت هذا الخبر إظهاراً للرضا بما قدر الله تعالى، ولذلك انتقلت إلى الدعاء لها الدال على الرضا والمحبة، وأكدت جملة ﴿أُعِيذُهَا﴾ مع أنها مستعملة في إنشاء الدعاء: لأن الخبر مستعمل في الإنشاء برمَّته التي كان عليها وقت الخبرية، كما قدمناه في قوله تعالى: ﴿إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾، وكقول أبي بكر: «إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب».

[37] ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾.

تفريع على الدعاء مؤذن بسرعة الإجابة، وضمائر النصب لمريم. ومعنى تقبَّلها: تقبَّل تحريرها لخدمة بيت المقدس، أي: أقام الله مريم مقام منقطع لله تعالى، ولم يكن ذلك مشروعاً من قبل.

وقوله: ﴿بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾ الباء فيه للتأكيد، وأصل نظم الكلام: فتقبلها قبولًا حسناً، فأدخلت الباء على المفعول المطلق ليصير كالآلة للتقبل فكأنه شيء ثان، وهذا إظهار للعناية بها في هذا القول، وقد عرف هذا القبول بوحي من الله إلى زكريا بذلك، وأمره بأن يكفلها زكريا أعظم أحبارهم، وأن يوحي إليه بإقامتها بعد ذلك لخدمة المسجد، ولم يكن ذلك للنساء قبلها، وكل هذا إرهاص بأنه سيكون منها رسول ناسخ لأحكام كثيرة من التوراة؛ لأن خدمة النساء للمسجد المقدس لم تكن مشروعة.

ومعنى: ﴿وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ أنشأها إنشاءً صالحاً. وذلك في الخُلُق ونزاهة الباطن، فشبه إنشاؤها وشبابها بإنبات النبات الغض على طريق الاستعارة، و«نبات» مفعول مطلق لأنبت وهو مصدر نبت، وإنما أجري على أنبت للتخفيف.

[37] ﴿وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّآءُ﴾.

عُدَّ هذا في فضائل مريم، لأنه من جملة ما يزيد فضلها، لأن أب التربية يُكسب خُلُقه وصلاحه مُرَبَّاه.

وزكريا كاهن إسرائيلي اسمه زكريا من بني أَبِيَّا بن باكر بن بنيامين من كهنة اليهود، جاءته النبوءة في كبره وهو ثاني مَن اسمه زكريا من أنبياء بني إسرائيل، وكان متزوجاً امرأة من ذرية هارون اسمها (أليصابات)، وكانت امرأته نسيبة مريم كما في إنجيل لوقا، قيل: كانت أختها والصحيح أنها كانت خالتها، أو من قرابة أمها، ولما ولدت مريم كان أبوها قد مات فتنازع كفالتها جماعة من أحبار بني إسرائيل حرصاً على كفالة بنت حبرهم الكبير، واقترعوا على ذلك كما يأتي، فطارت القرعة لزكريا، والظاهر أن جعل كفالتها للأحبار لأنها محررة لخدمة المسجد فيلزم أن تربى تربية صالحة لذلك.

وقرأ الجمهور: ﴿وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّآءُ﴾ ـ بتخفيف الفاء من كفلها ـ أي: تولى كفالتها، وقرأ حمزة، وعاصم، والكسائي، وخلف: (وكفَّلها) ـ بتشديد الفاء ـ أي: أن الله جعل زكريا كافلًا لها، وقرأ الجمهور زكريا بهمزة في آخره، ممدوداً وبرفع الهمزة، وقرأه حمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وخلف: بالقصر، وقرأه أبو بكر عن عاصم: بالهمزة في آخره ونصب الهمزة.

[37] ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ ۝٣٧﴾.

دلَّ قوله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ﴾ على كلام محذوف، أي: فكانت مريم ملازمة لخدمة بيت المقدس، وكانت تتعبد بمكان تتخذه لها محراباً، وكان زكريا يتعهد تعبدها فيرى كرامة لها أن عندها ثماراً في غير وقت وجود صنفها.

و﴿كُلَّمَا﴾ مركَّبة من «كل» الذي هو اسم لعموم ما يضاف هو إليه، ومن «ما» الظرفية وصِلَتها المقدرة بالمصدر، والتقدير: كل وقت دخول زكريا عليها وجد عندها رزقاً

وانتصب (كل) على النيابة عن المفعول فيه، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ﴾ في سورة البقرة [25].

فجملة ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ حال من زكريا في قوله: ﴿وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّآ﴾.

ولك أن تجعل جملة ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّآ﴾.

والمحراب بناء يتخذه أحد ليخلو فيه بتعبده وصلاته، وأكثر ما يُتخذ في علو يرتقي إليه بسلَّم أو درج، وهو غير المسجد، وأطلق على غير ذلك إطلاقات، على وجه التشبيه أو التوسع كقول عمر بن أبي ربيعة:

دميةٌ عند راهب قسيس صوّروها في مذبح المحراب

أرادا في مذبح البيعة، لأن المحراب لا يجعل فيه مذبح. وقد قيل: إن المحراب مشتق من الحرب لأن المتعبد كأنه يحارب الشيطان فيه، فكأنهم جعلوا ذلك المكان آلة لِمحرَب الشيطان.

ثم أطلق المِحراب عند المسلمين على موضع كشكل نصف قبة في طول قامة ونصف يُجعل بموضع القبلة ليقف فيه الإمام للصلاة. وهو إطلاق مولَّد، وأول محراب في الإسلام محراب مسجد الرسول ﷺ صُنع في خلافة الوليد بن عبدالملك، مدة إمارة عمر بن عبدالعزيز على المدينة. والتعريف في ﴿ٱلْمِحْرَابَ﴾ تعريف الجنس، ويعلم أن المراد محراب جعلته مريم للتعبد.

و﴿أَنَّىٰ﴾ استفهام عن المكان، أي: من أين لك هذا، فلذلك كان جواب استفهامه قوله: ﴿مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾.

واستفهام زكريا مريم عن الرزق لأنه في غير إبَّانه ووقت أمثاله، قيل: كان عنباً في فصل الشتاء. والرزق آنفاً عند قوله: ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 27].

وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ من كلام مريم المحكي.

والحساب في قوله: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ بمعنى الحصر، لأن الحساب يقتضي حصر الشيء المحسوب بحيث لا يزيد ولا ينقص، فالمعنى إن الله يرزق من يريد رزقه بما لا يعرف مقداره لأنه موكول إلى فضل الله.

[38] ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴿38﴾﴾.

أي: في ذلك المكان، قبل أن يخرج، وقد نبهه إلى الدعاء مشاهدة خوارق العادة مع قول مريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 37]، والحكمة ضالة المؤمن، وأهل النفوس الزكية يعتبرون بما يرون ويسمعون، فلذلك عمد إلى الدعاء بطلب

الولد في غير إبَّانه، وقد كان في حسرة من عدم الولد كما حكى الله عنه في سورة مريم. وأيضاً فقد كان حينئذ في مكان شهد فيه فيضاً إلهياً. ولم يزل أهل الخير يتوخون الأمكنة بما حدث فيها من خير، والأزمنة الصالحة كذلك، وما هي إلا كالذوات الصالحة في أنها مَحالُّ تجليات رضا الله.

وسأل الذرية الطيبة لأنها التي يرجى منها خير الدنيا والآخرة بحصول الآثار الصالحة النافعة. ومشاهدة خوارق العادات خوَّلت لزكريا الدعاء بما هو من الخوارق، أو من المستبعَدات، لأنه رأى نفسه غير بعيد عن عناية الله تعالى، لا سيما في زمن الفيض أو مكانه، فلا يعد دعاؤه بذلك تجاوزاً لحدود الأدب مع الله على نحو ما قرره القرافي في الفرق بين ما يجوز من الدعاء وما لا يجوز. وسميع هنا بمعنى مجيب.

[39 ـ 41] ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (39) قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (40) قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (41)﴾.

الفاء في قوله: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ للتعقيب، أي: استُجيبت دعوته للوقت.

وقوله: ﴿وَهُوَ قَائِمٌ﴾ جملة حالية، والمقصود من ذكرها بيان سرعة إجابته؛ لأن دعاءه كان في صلاته.

ومقتضى قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ﴾ والتفريع عليه بقوله: ﴿فَنَادَتْهُ﴾ أن المحراب محراب مريم.

وقرأ الجمهور: ﴿فَنَادَتْهُ﴾ ـ بتاء تأنيث ـ لكون الملائكة جمعاً، وإسناد الفعل للجمع يجوز فيه التأنيث على تأويله بالجماعة، أي: نادته جماعة من الملائكة. ويجوز أن يكون الذي ناداه ملكاً واحداً وهو جبريل، وقد ثبت التصريح بهذا في إنجيل لوقا، فيكون إسناد النداء إلى الملائكة من قبيل إسناد فعل الواحد إلى قبيلته كقولهم: قتلتْ بَكْرٌ كُليباً.

وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف: ﴿فناداه﴾ الملائكة على اعتبار المنادي واحداً من الملائكة وهو جبريل.

وقرأ الجمهور: ﴿أَنَّ اللَّهَ﴾ بفتح همزة (أن) على أنه في محل جر بباء محذوفة، أي: نادته الملائكة بأن الله يبشرك بيحيى.

وقرأ ابن عامر وحمزة (إن) بكسر الهمزة على الحكاية. وعلى كلتا القراءتين فتأكيد الكلام بإن المفتوحة الهمزة والمكسورتها لتحقيق الخبر؛ لأنه لغرابته ينزل المخبر به منزلة المتردد الطالب.

ومعنى ﴿يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ﴾ يبشرك بمولود يسمَّى يحيى فعلم أن يحيى اسم لا فعل بقرينة دخول الباء عليه، وذكر في سورة مريم [7]: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾.

ويحيى معرَّب يوحنا بالعبرانية، فهو عجمي لا محالة نطق به العرب على زنة المضارع من حيي، وهو غير منصرف للعجمة أو لوزن الفعل. وقُتل يحيى في كهولته عليه السلام بأمر هيرودوس قبل رفع المسيح بمدة قليلة.

وقد ضمت إلى بشارته بالابن بشارة بطيبه كما رجا زكريا، فقيل له: ﴿مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾، فمصدقاً حال من يحيى، أي: كامل التوفيق لا يتردد في كلمة تأتي من عند الله. وقد أجمل هذا الخبر لزكريا ليعلم أن حادثاً عظيماً سيقع يكون ابنه فيه مصدقاً برسول يجيء وهو عيسى عليه السلام.

ووُصِفَ عيسى كلمةً من الله لأنه خُلِق بمجرد أمر التكوين الإلهي المعبَّر عنه بكلمة ﴿كُن﴾، أي: كان تكوينه غير معتاد، وسيجيء عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 45]. والكلمة على هذا إشارة إلى مجيء عيسى عليه السلام. ولا شك أن تصديق الرسول، ومعرفة كونه صادقاً بدون تردد، هدى عظيم من الله لدلالته على صدق التأمل السريع لمعرفة الحق، وقد فاز بهذا الوصف يحيى في الأولين، وخديجة وأبو بكر في الآخرين، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر: 33]، وقيل: الكلمة هنا التوراة، وأطلق عليها الكلمة لأن الكلمة تطلق على الكلام، وأن الكلمة هي التوراة.

والسيد فَيْعِل من ساد يسود إذا فاق قومه في محامد الخصال حتى قدَّموه على أنفسهم، واعترفوا له بالفضل. فالسؤدد عند العرب في الجاهلية يعتمد كفاية مهمات القبيلة والبذل لها وإتعاب النفس لراحة الناس، قال الهذلي:

وإن سيادةَ الأقوام فاعلم ... لها صُعَداءُ مَطلبها طويلُ
أترجو أن تسودَ ولن تُعَنَّى ... وكيف يسودُ ذو الدَّعة البخيلُ

وكان السؤدد عندهم يعتمد خلالًا مرجعها إلى إرضاء الناس على أشرف الوجوه، ومِلاكه بذل الندى، وكف الأذى، واحتمال العظائم، وأصالة الرأي، وفصاحة اللسان.

والسيد في اصطلاح الشرع من يقوم بإصلاح حال الناس في دنياهم وأخراهم معاً. وفي الحديث: «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**»، وفيه: «**إن ابني هذا سيد**» يعني الحسن بن علي، فقد كان الحسن جامعاً خصال السؤدد الشرعي، وحسبك من ذلك أنه تنازل عن حق الخلافة لجمع كلمة الأمة، ولإصلاح ذات البين، وفي تفسير ابن عطية عن عبدالله ابن عمر أنه قال: «ما رأيت أحداً أسود من معاوية ابن أبي سفيان، فقيل له: وأبو بكر وعمر، قال: هما خير من معاوية ومعاوية أسود منهما». قال ابن عطية: «أشار إلى أن أبا بكر وعمر كانا من الاستصلاح وإقامة الحقوق بمنزلةٍ هما فيها خير من معاوية، ولكن مع تتبع الجادة، وقلة المبالاة برضا الناس ينخرم فيه كثير من خصال السؤدد، ومعاوية قد برَّز في خصال السؤدد التي هي الاعتمال في إرضاء الناس على أشرف الوجوه ولم يواقع محذوراً».

ووصف اللَّه يحيى بالسيد لتحصيله الرئاسة الدينية فيه من صباه، فنشأ محترماً من جميع قومه، قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿12﴾ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً﴾ [مريم: 12، 13]، وقد قيل: السيد هنا الحليم التقي معاً، قاله: قتادة، والضحاك، وابن عباس، وعكرمة. وقيل: الحليم فقط، قاله ابن جبير. وقيل: السيد هنا: الشريف، قاله جابر بن زيد، وقيل: السيد هنا العالم، قاله ابن المسيب، وقتادة أيضاً.

وعطف «سيداً» على ﴿مُصَدِّقًۢا﴾، وعطفُ «حصوراً» وما بعده عليه، يؤذن بأن المراد به غير العليم، ولا التقي، وغير ذلك محتمل. والحَصور فَعول بمعنى مفعول مثل رسول، أي: حصور عن قربان النساء.

وذكرُ هذه الصفة في أثناء صفات المدح: إما أن يكون مدحاً له، لما تستلزمه هذه الصفة من البعد عن الشهوات المحرمة، بأصل الخِلقة، ولعل ذلك لمراعاة براءته مما يلصقه أهل البهتان ببعض أهل الزهد من التهم، وقد كان اليهود في عصره في أشد البهتان والاختلاق، وإما ألا يكون المقصود بذكر هذه الصفة مدحاً له لأن من هو أفضل من يحيى من الأنبياء والرسل كانوا مستكملين المقدرة على قربان النساء، فتعين أن يكون ذكر هذه الصفة ليحيى إعلاماً لزكريا بأن الله وهبه ولداً إجابة لدعوته، إذ قال: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴿5﴾ يَرِثُنِى﴾ [مريم: 5، 6] وأنه قد أتم مراده تعالى من انقطاع عقب زكريا لحكمة علمها، وذلك إظهار لكرامة زكريا عند الله تعالى.

ووسِّطت هذه الصفة بين صفات الكمال تأنيساً لزكريا وتخفيفاً من وحشته لانقطاع نسله بعد يحيى.

وقوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾: استفهام مراد منه التعجب، قصد منه تعرف

إمكان الولد، لأنه لما سأل الولد فقد تهيأ لحصول ذلك فلا يكون قوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾ إلا تطلباً لمعرفة كيفية ذلك على وجه يحقق له البشارة، وليس من الشك في صدق الوعد، وهو كقول إبراهيم: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: 260]، فأجيب بأن الممكنات داخلة تحت قدرة الله تعالى وإن عزَّ وقوعها في العادة.

و﴿أَنَّىٰ﴾ فيه بمعنى كيف، أو بمعنى المكان، لتعذر عمل المكانين اللذين هما سبب التناسب وهما الكبر والعَقْرة. وهذا التعجب يستلزم الشكر على هذه المنة فهو كناية عن الشكر. وفيه تعريض بأن يكون الولد من زوجه العاقر دون أن يؤمر بتزوج امرأة أخرى وهذه كرامة لامرأة زكريا.

وقوله: ﴿وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ﴾ جاء على طريق القلب، وأصله: وقد بلغت الكبر، وفائدته إظهار تمكن الكبر منه كأنه يتطلبه حتى بلغه كقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: 78].

والعاقر المرأة التي لا تلد عَقَرَت رحمها، أي: قطعته. ولأنه وصف خاص بالأنثى لم يؤنث كقولهم حائض ونافس ومرضع، ولكنه يؤنث في غير صيغة الفاعل، فمنه قولهم «عقرى» دعاء على المرأة، وفي الحديث: «**عقرى حلقى**» وكذلك نفساء.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ أي: كهذا الفعل العجيب وهو تقدير الحمل من شيخ هرم لم يسبق له ولد وامرأة عاقر كذلك، ولعل هذا التكوين حصل بكون زكريا كان قبل هرمه ذا قوة زائدة لا تستقر بسببها النطفة في الرحم، فلما هرم اعتدلت تلك القوة فصارت كالمتعارف، أو كان ذلك من أحوالٍ في رحم امرأته ولذلك عبَّر عن هذا التكوين بجملة ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ أي: هو تكوين قدَّره الله، وأوجد أسبابه، ومن أجل ذلك لم يقل هنا يخلق ما يشاء كما قاله في جانب تكوين عيسى.

وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً﴾ أراد آية على وقت حصول ما بشِّر به، وهل هو قريب أو بعيد، فالآية هي العلامة الدالة على ابتداء حمل زوجه. وعن السدي والربيع: آية تحقق كون الخطاب الوارد عليه وارداً من قِبَلِ الله تعالى، وهو ما في إنجيل لوقا. وعندي في هذا نظر، لأن الأنبياء لا يلتبس عليهم الخطاب الوارد عليهم من الله ويعلمونه بعلم ضروري.

وقوله: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ جعل الله حُبسة لسانه عن الكلام آية على الوقت الذي تحمل فيه زوجته، لأن الله صرف ما له من القوة في أعصاب الكلام المتصلة بالدماغ إلى أعصاب التناسل بحكمة عجيبة يقرُب منها ما يُذكر

من سقوط بعض الإحساس لمن يأكل البلاذر لقوة الفكر. أو أمره بالامتناع من الكلام مع الناس إعانة على انصراف القوة من المنطق إلى التناسل، أي: متى تمت ثلاثة الأيام كان ذلك أمارة ابتداء الحمل. قال الربيع: جعل الله ذلك له عقوبة لتردده في صحة ما أخبره به المَلَك، وبذلك صرح في إنجيل لوقا، فيكون الجواب على هذا الوجه من قبيل أسلوب الحكيم لأنه سأل آية فأعطي غيرها.

وقوله: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ أمرٌ بالشكر. والذكر المراد به: الذكر بالقلب والصلاة إن كان قد سلب قوة النطق، أو الذكر اللساني إن كان قد نهي عنها فقط. والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا رَمْزًا﴾ استثناء منقطع.

[42 ـ 44] ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿42﴾ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿43﴾ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿44﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾. انتقال من ذكر أم مريم إلى ذكر مريم.

ومريم عَلَم عبراني، وهو في العبرانية بكسر الميم، وهو اسم قديم سُمِّيت به أخت موسى عليه السلام. وليس في كتب النصارى ذكر لاسم أبي مريم أم عيسى ولا لمولدها، ولكنها تبتدئ فجأة بأن عذراء في بلد الناصرة مخطوبة ليوسف النجار، قد حملت من غير زوج.

والعرب يطلقون اسم مريم على المرأة المترجلة التي تُكثر مجالسة الرجال كما قال رؤبة: قلت لزِير لم تصله مريمه.

(والزير بكسر الزاي الذي يكثر زيارة النساء). وقال في الكشاف: مريم في لغتهم، أي: لغة العبرانيين ـ بمعنى العابدة.

وتكرر فعل ﴿اصْطَفَاكِ﴾ لأن الاصطفاء الأول ذاتي، وهو جعلها منزهة زكية، والثاني بمعنى التفضيل على الغير، فلذلك لم يُعَدَّ الأول إلى متعلق، وعُدِّي الثاني. ونساء العالمين نساء زمانها، أو نساء سائر الأزمنة. وتكليم الملائكة والاصطفاء يدلان على نبوءتها والنبوءة تكون للنساء دون الرسالة.

وإعادة النداء في قول الملائكة ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي﴾ لقصد الإعجاب بحالها، لأن النداء

الأول كفى في تحصيل المقصود من إقبالها لسماع كلام الملائكة، فكان النداء الثاني مستعملًا في مجرد التنبيه الذي ينتقل منه إلى لازمه وهو التنويه بهذه الحالة والإعجاب بها، ونظيره قول امرئ القيس:

تقول وقد مال الغَبيط بنا معاً ... عقرتَ بعيري يامرأ القيس فانْزِلِ

«فهو مستعمل في التنبيه المنتقل منه إلى التوبيخ».

والقنوت ملازمة العبادة، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ في سورة البقرة [238].

وقدم السجود، لأنه أدخل في الشكر والمقام هنا مقام شكر.

وقوله: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ إذن لها بالصلاة مع الجماعة، وهذه خصوصية لها من بين نساء إسرائيل إظهار لمعنى ارتفاعها عن بقية النساء، ولذلك جيء في الراكعين بعلامة جمع التذكير.

وهذا الخطاب مقدمة للخطاب الذي بعده وهو ﴿يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [آل عمران: 45] لقصد تأنيسها بالخبر الموالي لأنه لما كان حاصله يجلب لها حَزَناً وسوء قالة بين الناس، مهد له بما يجلب إليها مسرة، ويوقنها بأنها بمحل عناية الله، فلا جرم أن تعلم بأن الله جاعل لها مخرجاً وأنه لا يخزيها.

وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ﴾ إيماء إلى خلو كتبهم عن بعض ذلك، وإلا لقال: وما كنت تتلو كتبهم مثل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾ [العنكبوت: 48]، أي: إنك تخبرهم عن أحوالهم كأنك كنت لديهم.

وقوله: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ وهي الأقلام التي يكتبون بها التوراة كانوا يقترعون بها في المشكلات: بأن يكتبوا عليها أسماء المقترعين أو أسماء الأشياء المقترع عليها، والناس يصيرون إلى القرعة عند انعدام ما يرجح الحق، فكان أهل الجاهلية يستقسمون بالأزلام وجعل اليهود الاقتراع بالأقلام التي يكتبون بها التوراة في المِدراس رجاء أن تكون بركتها مرشدة إلى ما هو الخير. وليس هذا من شعار الإسلام وليس لإعمال القرعة في الإسلام إلا مواضع تمييز الحقوق المتساوية من كل الجهات وتفصيله في الفقه. وأشارت الآية إلى أنهم تنازعوا في كفالة مريم حين ولدتها أمها حنة، إذ كانت يتيمة كما تقدم فحصل من هذا الامتنان إعلام بأن كفالة زكريا مريم كانت بعد الاستقسام، وفيه تنبيه على تنافسهم في كفالتهم.

[45، 46] ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿45﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿46﴾﴾.

بدل اشتمال من جملة ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾ [آل عمران: 42] قُصد منه التكرير لتكميل المقول بعد الجمل المعترضة. ولكونه بدلًا لم يعطف على ﴿إِذْ قَالَتِ﴾ الأول. وتقدم الكلام على ﴿يُبَشِّرُكِ﴾.

والكلمة مراد بها كلمة التكوين وهي تعلُّق القدرة التنجيزي كما في حديث خلق الإنسان من قوله: «**ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله**» الخ.

ووصف عيسى بكلمة مرادٌ به كلمة خاصة مخالفة للمعتاد في تكوين الجنين، أي: بدون الأسباب المعتادة.

وقوله: ﴿مِّنْهُ﴾ (من) للابتداء المجازي، أي: بدون واسطة أسباب النسل المعتادة، وقد دل على ذلك قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ [آل عمران: 47].

وقوله: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ عبَّر عن العَلَم واللقب والوصف بالاسم، لأن لثلاثتها أثراً في تمييز المسمَّى. فأما اللقب والعَلَم فظاهر. وأما الوصف المفيد للنسب فلأن السامعين تعارفوا ذكر اسم الأب في ذكر الأعلام للتمييز وهو المتعارف، وتذكر الأم في النسب إما للجهل بالأب كقول بعضهم: زياد ابن سمية قبل أن يلحق بأبي سفيان في زمن معاوية بن أبي سفيان، وإما لأن لأمه مفخراً عظيماً كقولهم: عمرو ابن هند، وهو عمرو بن المنذر ملك العرب.

والمسيح كلمة عبرانية بمعنى الوصف، ونقلت إلى العربية عَلَماً بالغلبة على عيسى، وقد سمَّى متنصِّرة العرب بعض أبنائهم «عبد المسيح». وأصلها مَسِّيَّح ـ بميم مفتوحة، ثم سين مهملة مكسورة مشددة، ثم ياء مثناة مكسورة مشددة، ثم حاء مهملة ساكنة ـ ونطق به بعض العرب بوزن سكِّين.

ومعنى مسيح ممسوح بدهن المَسْحة وهو الزيت المعطر الذي أمر الله موسى أن يتخذه ليسكبه على رأس أخيه هارون حينما جعله كاهناً لبني إسرائيل، وصارت كهنة بني إسرائيل يمسحون بمثله من يملِّكونهم عليهم من عهد شاول الملك، فصار المسيح عندهم بمعنى الملك. ففي أول سفر صمويل الثاني من كُتب العهد القديم قال داود للذي أتاه بتاج شاول الملك، المعروف عند العرب بطالوت: «كيف لم تَخَفْ أن تمد يدك لتهلك مسيح الرب».

فيحتمل أن عيسى سمي بهذا الوصف كما يُسَمَّون بمِلك، ويحتمل أنه لقب لقبه به اليهود تهكماً عليه إذ اتهموه بأنه يحاول أن يصير ملكاً على إسرائيل، ثم غلب عليه إطلاق هذا الوصف بينهم واشتهر بعد ذلك، فلذلك سمي به في القرآن.

والوجيه ذو الوجاهة وهي: التقدم على الأمثال، والكرامة بين القوم، وهي وصف مشتق من الوجه للإنسان وهو أفضل أعضائه الظاهرة منه، وأجمعها لوسائل الإدراك وتصريف الأعمال، فأطلق على أول الشيء على طريقة الاستعارة الشائعة فيقال: وجه النهار لأول النهار، قال تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ﴾ [آل عمران: 72]، وقال الربيع بن زياد العبسي:

من كان مسروراً بمقتل مالك ... فليأت نسوتنا بوجه نهار

وقال الأعشى:

ولاح لهم وجْه العَشيَّات سَمْلَقُ

ويقولون: هو وجه القوم، أي: سيدهم والمقدم بينهم. واشتُق من هذا الاسم فعل وجُه بضم الجيم ككرُم، فجاء منه وجيه صفة مشبهة، فوجيه الناس المكرم بينهم، ومقبول الكلمة فيهم، قال تعالى في وصف موسى عليه السلام: ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا﴾ [الأحزاب: 69].

والمهد شبه الصندوق من خشب لا غطاء له يمهد فيه مضجع للصبي مدة رضاعه يوضع فيه لحفظه من السقوط.

وخص تكليمه بحالين: حال كونه في المهد، وحال كونه كهلًا، مع أنه يتكلم فيما بين ذلك لأن لذينك الحالين مزيد اختصاص بتشريف الله إياه. فأما تكليمه الناس في المهد فلأنه خارق عادة إرهاصاً لنبوءته، وأما تكليمهم كهلًا فمراد به دعوته الناس إلى الشريعة. فالتكليم مستعمل في صريحه وفي كنايته باعتبار القرينة المعينة للمعنيين وهي ما تعلق بالفعل من المجرورين.

وعطف عليه ﴿وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ فالمجرور ظرف مستقر في موضع الحال.

والصالحون الذين صفتهم الصلاح لا تفارقهم، والصلاح استقامة الأعمال وطهارة النفس، قال إبراهيم: ﴿رَبِّ هَبۡ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٠٠﴾ [الصافات: 100].

والكهل من دخل في عشرة الأربعين وهو الذي فارق عصر الشباب، والمرأة شهلة بالشين، ولا يقال كهلة، كما لا يقال شهل للرجل، إلا أن العرب قديماً سموا شهلًا مثل

شهل بن شيبان الملقب الفند الزِّماني فدلنا ذلك على أن الوصف أُميت. وقد كان عيسى عليه السلام حين بُعث ابن نيف وثلاثين.

وقوله: ﴿وَجِيهًا﴾ حال من «كلمة» باعتبار ماصَدَقْها ﴿وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ عطف على الحال، ﴿وَيُكَلِّمُ﴾ جملة معطوفة على الحال المفردة: لأن الجملة التي لها محل من الإعراب لها حكم المفرد.

وقوله: ﴿فِى ٱلْمَهْدِ﴾ حال من ضمير (يكلم). ﴿وَكَهْلًا﴾ عطف على محل الجار والمجرور، لأنهما في موضع الحال، فعطف عليها بالنصب، (من الصالحين) معطوف على ﴿وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾.

[47] ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ (47)﴾.

وقوله: ﴿قَالَتْ رَبِّ﴾ جملة معترضة، من كلامها، بين كلام الملائكة.

والنداء للتحسُّر وليس للخطاب: لأن الذي كلَّمها هو المَلَك، وهي قد توجهت إلى الله.

والاستفهام في قوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ﴾ للإنكار والتعجب، ولذلك أجيب جوابين أحدهما: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ فهو لرفع إنكارها، والثاني: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ إلخ لرفع تعجبها.

وجملة: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ﴾ إلخ جواب استفهامها، ولم تُعطف لأنها جاءت على طريقة المحاورات كما تقدم في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ وما بعدها في سورة البقرة [30]، والقائل لها هو الله تعالى بطريق الوحي.

واسم الإشارة في قوله: ﴿كَذَٰلِكِ﴾ راجع إلى معنى المذكور في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: 45، 46] أي: مثل ذلك الخلق المذكور يخلق الله ما يشاء. وتقديم اسم الجلالة على الفعل في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَخْلُقُ﴾ لإفادة تقوي الحكم وتحقيق الخبر.

وعبَّر عن تكوين الله لعيسى بفعل يخلق: لأنه إيجاد كائن من غير الأسباب المعتادة لإيجاد مثله، فهو خلق أُنُفٌ غير ناشئ عن أسباب إيجاد الناس، فكان لفعل يخلق هنا موقع متعين، فإن الصانع إذا صنع شيئاً من مواد معتادة وصنعة معتادة، لا يقول خلقت وإنما يقول صنعت.

[48، 49] ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿48﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿49﴾﴾.

جملة ﴿وَيُعَلِّمُهُ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ﴾ [آل عمران: 46] بعد انتهاء الاعتراض.

وقرأ نافع، وعاصم: ﴿وَيُعَلِّمُهُ﴾ ـ بالتحتية ـ، أي: يعلمه الله. وقرأه الباقون بنون العظمة، على الالتفات.

و﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾ مراد به الكتاب المعهود. وعطف التوراة تمهيد لعطف الإنجيل، ويجوز أن يكون الكتاب بمعنى الكتابة، وتقدم الكلام على التوراة والإنجيل في أول السورة.

﴿وَرَسُولًا﴾ عطف على جملة: ـ يعلمه ـ لأن جملة الحال، لكونها ذات محل من الإعراب، هي في قوة المفرد، فنصب رسولًا على الحال، وصاحب الحال هو قوله: ﴿بِكَلِمَةٍ﴾، فهو من بقية كلام الملائكة.

وفتح همزة أن في قوله: ﴿أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم﴾ لتقدير باء الجر بعد رسولًا، أي: رسولًا بهذا المقال لما تضمنه وصف رسولًا من كونه مبعوثاً بكلام، فهذا مبدأ كلام بعد انتهاء كلام الملائكة.

ومعنى ﴿جِئْتُكُم﴾ أرسلت إليكم من جانب الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ﴾ [الزخرف: 63].

وقوله: ﴿بِـَٔايَةٍ﴾ حال من ضمير ﴿جِئْتُكُم﴾ لأن المقصود الإخبار بأنه رسول لا بأنه جاء بآية. شبَّه أمر الله إياه بأن يبلِّغ رسالة بمجيء المرسَل من قوم إلى آخرين، ولذلك سمِّي النبي رسولًا.

والباء في قوله: ﴿بِـَٔايَةٍ﴾ للملابسة، أي: مقارناً للآيات الدالة على صدقي في هذه الرسالة المعبر عنها بفعل المجيء. والمجرور متعلق ﴿جِئْتُكُم﴾ على أنه ظرف لغو، ويجوز أن يكون ظرفاً مستقراً في موضع الحال من جئتكم، لأن معنى ﴿جِئْتُكُم﴾: أُرسلت إليكم، فلا يحتاج إلى ما يتعلق به.

وقوله: ﴿إِنِّيٓ أَخۡلُقُ﴾ بكسر الهمزة استئناف لبيان آية، وهي قراءة نافع، وأبي جعفر. وقرأه الباقون بفتح همزة ﴿أَنِّيٓ﴾ على أنه بدل من ﴿أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم﴾.

والخلق: حقيقته تقدير شيء بقدر، ومنه خلق الأديم تقديره بحسب ما يراد من قطعه قبل قطع القطعة منه، قال زهير:

ولأنتَ تَفْري ما خلقتَ وبعض القوْم يخلُق ثُم لا يَفْري

يريد تقدير الأديم قبل قطعه، والقطع هو الفري، ويستعمل مجازاً مشهوراً أو مشتركاً في الإنشاء والإبداع على غير مثال ولا احتذاء، وفي الإنشاء على مثال يبدع ويقدر، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ﴾ [الأعراف: 11] فهو إبداع الشيء وإبرازه للوجود. والخلق هنا مستعمل في حقيقته، أي: أقدر لكم من الطين كهيئة الطير، وليس المراد به خلق الحيوان، بدليل قوله: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾.

وتقدم الكلام على لفظ الطير في قوله تعالى: ﴿فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ﴾ في سورة البقرة [260]. والكاف في قوله: ﴿كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ بمعنى مثل، وهي صفة لموصوف محذوف دل عليه: ﴿أَخۡلُقُ﴾، أي: شيئاً مقدراً مثل هيئة الطير. وقرأ الجمهور: ﴿ٱلطَّيۡرِ﴾ وهو اسم يقع على الجمع غالباً وقد يقع على الواحد. وقرأه أبو جعفر الطائر.

والضمير المجرور بفي من قوله: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾ عائد إلى ذلك الموصوف المحذوف الذي دلت عليه الكاف.

وقرأ نافع ـ وحده ـ: ﴿فَيَكُونُ طائراً﴾ بالإفراد، وقرأ الباقون: ﴿فَيَكُونُ طيراً﴾ بصيغة اسم الجمع. فقراءة نافع على مراعاة انفراد الضمير، وقراءة الباقين على اعتبار المعنى. جعل لنفسه التقدير، وأسند لله تكوين الحياة فيه.

والهيئة: الصورة والكيفية، أي: أصور من الطين صورة كصور الطير. وقرأ الجميع: ﴿كَهَيۡـَٔةِ﴾ بتحتية ساكنة بعدها همزة مفتوحة.

وزاد قوله: ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ لإظهار العبودية، ونفي توهم المشاركة في خلق الكائنات. والأكمه: الأعمى، أو الذي ولد أعمى.

والأبرص: المصاب بداء البرص، وهو داء جلدي له مظاهر متنوعة منها الخفيف ومنها القوي، وأعراضه بقع بيضاء شديدة البياض تظهر على الجلد، فإن كانت غائرة في الجلد فهو البرص، وإن كانت مساوية لسطح الجلد فهو البَهق، ثم تنتشر على الجلد فربما عمَّت الجلد كله حتى يصير أبيض، وربما بقيت متميزة عن لون الجلد.

وأسبابه مجهولة، ويأتي بالوراثة، وهو غير مُعْدٍ، وشوهد أن الإصابة به تكثر في

الذين يقلّون من النظافة أو يسكنون الأماكن القذرة. والعرب والعبرانيون واليونان يطلقون البرص على مرض آخر هو من مبادئ الجذام، فكانوا يتشاءمون بالبرص إذا بدت أعراضه على واحد منهم. فأما العرب فكان ملوكهم لا يكلمون الأبرص إلا من وراء حجاب، كما وقع في قصة الحارث بن حلزة الشاعر مع الملك عمرو بن هند. وأما العبرانيون فهم أشد في ذلك. وقد اهتمت التوراة بأحكام الأبرص، وأطالت في بيانها، وكررته مراراً، ويظهر منها أنه مرض ينزل في الهواء ويلتصق بجدران المنازل، وقد وصفه الوحي لموسى ليعلمه الكهنة من بني إسرائيل ويعلمهم طريقة علاجه، ومن أحكامهم أن المصاب يُعزل عن القوم ويجعل في محل خاص، وأحكامه مفصلة في سفر اللاويين. ولهذا كان إعجاز المسيح بإبراء الأبرص أهم المعجزات فائدة عندهم ديناً ودنيا.

وقد ذكر فقهاء الإسلام البرص في عيوب الزوجين الموجبة للخيار وفصَّلوا بين أنواعه التي توجب الخيار والتي لا توجبه، ولم يضبطوا أوصافه واقتصروا على تحديد أجل بُرئه.

وإحياء الموتى معجزة للمسيح أيضاً، كنفخ الروح في الطير المصوَّر من الطين، فكان إذا أحيا ميتاً كلمه ثم رجع ميتاً، وورد في الأناجيل أنه أحيا بنتاً كانت ماتت فأحياها عقب موتها. ووقع في إنجيل متى في الإصحاح (17) أن عيسى صعد الجبل ومعه بطرس ويعقوب ويوحنا أخوه وأظهر لهم موسى وإيلياء يتكلمان معهم، وكل ذلك بإذن الله له أن يفعل ذلك.

ومعنى قوله: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ أنه يخبرهم عن أحوالهم التي لا يطلع عليها أحد، فيخبرهم بما أكلوه في بيوتهم، وما عندهم مدَّخر فيها، لتكون هاته العاطفات كلها من قبيل المعجزات بقرينة قوله: (أنبئكم) لأن الإنباء يكون في الأمور الخفية.

وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ جعل هذه الأشياء كلها آيات تدعو إلى الإيمان به، أي: إن كنتم تريدون الإيمان، بخلاف ما إذا كان دأبكم المكابرة. والخطاب موجه منه إلى بني إسرائيل فإنهم بادروا دعوته بالتكذيب والشتم.

وتعرُّض القرآن لذكر هذه المعجزات تعريض بالنصارى الذين جعلوا منها دليلًا على ألوهية عيسى، بعلة أن هذه الأعمال لا تدخل تحت مقدرة البشر، فمن قدر عليها فهو الإله، وهذا دليل سفسطائي أشار الله إلى كشفه بقوله: ﴿بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وقوله: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ مرتين. وقد روى أهل السير أن نصارى نجران استدلوا بهذه الأعمال لدى النبي ﷺ.

[50] ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾.

عطف على (بآية) بناءً على أن قوله «بآية» ظرف مستقر في موضع الحال كما تقدم، أو عطف على جملة ﴿جِئْتُكُم﴾ فيقدر فعل ﴿جِئْتُكُم﴾ بعد واو العطف، ﴿وَمُصَدِّقًا﴾ حال من ضمير المقدر معه، وليس عطفاً على قوله: ﴿وَرَسُولًا﴾ لأن رسولاً من كلام الملائكة، ﴿وَمُصَدِّقًا﴾ من كلام عيسى بدليل قوله: ﴿لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ﴾.

والمصدِّق: المُخبِر بصدق غيره، وأدخلت اللام على المفعول للتقوية، للدلالة على تصديق مثبت محقق، أي: مصدقاً تصديقاً لا يشوبه شك ولا نسبة إلى خطأ. وجعل التصديق متعدياً إلى التوراة توطئة لقوله: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾.

ومعنى (ما بين يدي) ما تقدم قبلي، لأن المتقدم السابق يمشي بين يدي الجائي، فهو هنا تمثيل لحالة السبق، وإن كان بينه وبين نزول التوراة أزمنة طويلة، لأنها لما اتصل العمل بها إلى مجيئه، فكأنها لم تسبقه بزمن طويل. ويستعمل بين يدي كذا في معنى المشاهد الحاضر، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ في سورة البقرة [255].

وعطف قوله: ﴿وَلِأُحِلَّ﴾ على ﴿رَسُولًا﴾ وما بعده من الأحوال: لأن الحال تشبه العلة؛ إذ هي قيد لعاملها، فإذا كان التقييد على معنى التعليل شابه المفعول لأجله، وشابه المجرور بلام التعليل، فصح أن يعطف عليها مجرور بلام التعليل. ويجوز أن يكون عطفاً على قوله: ﴿بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فيتعلق بفعل ﴿جِئْتُكُم﴾. وعقب به قوله: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ﴾ تنبيهاً على أن النسخ لا ينافي التصديق؛ لأن النسخ إعلام بتغير الحكم. وانحصرت شريعة عيسى في إحياء أحكام التوراة وما تركوه فيها وهو في هذا كغيره من أنبياء بني إسرائيل، وفي تحليل بعض ما حرَّمه الله عليهم رعياً لحالهم في أزمنة مختلفة، وبهذا كان رسولاً.

قيل: أحل لهم الشحوم، ولحوم الإبل، وبعض السمك، وبعض الطير الذي كان محرماً من قبل، وأحل لهم السبت، ولم أقف على شيء من ذلك في الإنجيل. وظاهر هذا أنه لم يحرِّم عليهم ما حُلِّل لهم، فما قيل: إنه حرم عليهم الطلاق فهو تقوُّلٌ عليه، وإنما حذرهم منه وبيَّن لهم سوء عواقبه، وحرَّم تزوج المرأة المطلقة، وينضم إلى ذلك ما لا تخلو عنه دعوة: من تذكير، ومواعظ، وترغيبات.

[50، 51] ﴿وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝٥٠ إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝٥١﴾.

قوله: ﴿وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ تأكيد لقوله الأول: ﴿أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 49]. وإنما عطف بالواو لأنه أريد أن يكون من جملة الأخبار

المتقدمة، ويحصل التأكيد بمجرد تقدم مضمونه، فتكون لهذه الجملة اعتبارات يجعلانها بمنزلة جملتين، وليبنى عليه التفريع بقوله: ﴿فَاتَّقُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾.

وقرأ الجمهور قوله: ﴿وَأَطِيعُونِ﴾ بحذف ياء المتكلم في الوصل والوقف، وقرأه يعقوب: بإثبات الياء فيهما.

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ إن مكسورة الهمزة لا محالة، وهي واقعة موقع التعليل للأمر بالتقوى والطاعة كشأنها إذا وقعت لمجرد الاهتمام كقول بشار:

بكِّرا صاحبَيَّ قبلَ الهجير ... إنَّ ذاك النجاحَ في التبْكير

ولذلك قال: ﴿رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾ فهو لكونه ربهم حقيق بالتقوى، ولكونه رب عيسى وأرسله تقتضي تقواه طاعة رسوله.

وقوله: ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ تفريع على الربوبية، فقد جعل قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي﴾ تعليلًا ثم أصلًا للتفريع.

وقوله: ﴿هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ الإشارة إلى ما قاله كله، أي: أنه الحق الواضح، فشبَّهه بصراط مستقيم لا يضل سالكه ولا يتحير.

[52، 53] ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿52﴾ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿53﴾﴾.

آذَنَ شرط (لمَّا) بجمل محذوفة، تقديرها: فوُلد عيسى، وكلم الناس في المهد بما أخبرت به الملائكة مريم، وكلم الناس بالرسالة، وأراهم الآيات الموعود بها، ودعاهم إلى التصديق به وطاعته، فكفروا به، فلما أحس منهم الكفر قال إلى آخره. أي: أحس الكفر من جماعة من الذين خاطبهم بدعوته في قوله: ﴿وَأَطِيعُونِ﴾ أي: سمع تكذيبهم إياه وأُخبر بتمالئهم عليه. و﴿مِنْهُمُ﴾ متعلق بـ﴿أَحَسَّ﴾. وضمير ﴿مِنْهُمُ﴾ عائد إلى معلوم من المقام يفسره وصف الكفر.

وطلب النصر لإظهار الدعوة لله، موقف من مواقف الرسل، فقد أخبر الله عن نوح ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ ﴿10﴾﴾، وقال موسى: ﴿وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿29﴾﴾ [طه: 29]، وقد عرض النبي ﷺ نفسه على قبائل العرب لينصروه حتى يبلِّغ دعوة ربه.

وقوله: ﴿قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ لعله قاله في ملإ بني إسرائيل إبلاغاً للدعوة، وقطعاً للمعذرة. والنصر يشمل إعلان الدين والدعوة إليه. ووصل وصف ﴿أَنصَارِي﴾

بـ(إلى) إما على تضمين صفة أنصار معنى الضم، أي: من ضامُّون نصرهم إياي إلى نصر الله إياي، الذي وعدني به؛ إذ لا بد لحصول النصر من تحصيل سببه كما هي سنة الله، قال تعالى: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾ [محمد: 7] على نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ﴾ [النساء: 2] أي: ضامِّينها، فهو ظرف لغو، وإما على جملة حالًا من ياء المتكلم، والمعنى في حال ذهابي إلى الله، أي: إلى تبليغ شريعته، فيكون المجرور ظرفاً مستقراً. وعلى كلا الوجهين فالكون الذي اقتضاه المجرور هو كون من أحوال عيسى عليه السلام ولذلك لم يأت الحواريون بمثله في قولهم: ﴿نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِۖ﴾.

والحواريون: لقب لأصحاب عيسى عليه السلام: الذين آمنوا به ولازموه، وهو اسم معرَّب من النبطية ومفرده حواري، قاله في الإتقان عن ابن حاتم عن الضحاك، ولكنه ادعى أن معناه الغسَّال، أي: غسال الثياب.

وفسَّره علماء العربية بأنه: مَن يكون من خاصة من يُضاف هو إليه ومن قرابته.

وغلب على أصحاب عيسى، وفي الحديث قول النبي ﷺ: «**لكل نبيٍّ حواريٌّ وحواري الزبير بن العوام**».

وقد أكثر المفسرون وأهل اللغة في احتمالات اشتقاقه واختلاف معناه، وكل ذلك إلصاق بالكلمات التي فيها حروف الحاء والواو والراء لا يصح منه شيء.

والحواريون اثنا عشر رجلًا وهم: سَمعان بطرس، وأخوه أندراوس، ويوحنا بن زبْدي، وأخوه يعقوب، وهؤلاء كلهم صيَّادو سمك. ومتَّى العشَّار، وتوما وفيليبس، وبرثولماوُس، ويعقوب بن حلفى، ولبَّاوس، وسمعان القانوي، ويهوذا الأسخريوطي.

وكان جواب الحواريين دالًّا على أنهم علموا أن نصر عيسى ليس لذاته بل هو نصر لدين الله، وليس في قولهم: ﴿نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِۖ﴾ ما يفيد حصر، لأن الإضافة اللفظية لا تفيد تعريفاً، فلم يحصل تعريف الجزأين، ولكن الحواريين بادروا إلى هذا الانتداب.

وقد آمن مع الحواريين أفراد متفرقون من اليهود، مثل الذين شفى المسيح مرضاهم، وآمن به من النساء أمه عليها السلام، ومريم المجدلية، وأم يوحنا، وحماة سمعان، ويوثا امرأة حوزي وكيل هيرودوس، وسوسة، ونساء أخر، ولكن النساء لا تُطلب منهن نصرة.

وقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا﴾ من كلام الحواريين بقية قولهم، وفرَّعوا على ذلك الدعاء دعاءً بأن يجعلهم الله مع الشاهدين، أي: مع الذين شهدوا لرسل الله بالتبليغ، وبالصدق، وهذا مؤذن بأنهم تلقوا من عيسى فيما علَّمهم إياه فضائل من يشهد للرسل بالصدق.

[54] ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ۝٥٤﴾.

عطف على جملة ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ﴾ [آل عمران: 52] فإنه أحس منهم الكفر وأحس منهم بالغدر والمكر.

وضمير «مكروا» عائد إلى ما عاد إليه ضمير ﴿مِنْهُمُ﴾ وهم اليهود. وقد بيَّن ذلك قوله تعالى، في سورة الصف [14]: ﴿قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ﴾. والمكر فعل يقصد به ضُرُّ أحد في هيئة تخفى عليه، أو تلبيس فعل الإضرار بصورة النفع، والمراد هنا: تدبير اليهود لأخذ المسيح، وسعيهم لدى ولاة الأمور ليمكِّنوهم من قتله. ومكر الله بهم هو تمثيل لإخفاق الله تعالى مساعيهم في حال ظنهم أن قد نجحت مساعيهم، وهو هنا مشاكلة. وجاز إطلاق المكر على فعل الله تعالى دون مشاكلة كما في قوله: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ في سورة الأعراف [99]، وبعض أساتذتنا يسمِّي مثل ذلك مشاكلة تقديرية.

ومعنى: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾، أي: أقواهم عند إرادة مقابلة مكرهم بخذلانه إياهم.

ويجوز أن يكون معنى ﴿خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾: أن الإملاء والاستدراج، الذي يقدره للفجار والجبابرة والمنافقين، الشبيه بالمكر في أنه حَسَن الظاهر سيئ العاقبة، هو خيرٌ محض لا يترتب عليه إلا الصلاح العام، وإن كان يؤذي شخصاً أو أشخاصاً، فهو من هذه الجهة مجرد عمَّا في المكر من القبح، ولذلك كانت أفعاله تعالى منزهة عن الوصف بالقبح أو الشناعة، لأنها لا تقارنها الأحوال التي بها تقبح بعض أفعال العباد؛ من دلالة على سفاهة رأي، أو سوء طوية، أو جبن، أو ضعف، أو طمع، أو نحو ذلك. أي: فإن كان في المكر قبح فمكر الله خيرٌ محض، ولك على هذا الوجه أن تجعل ﴿خَيْرُ﴾ بمعنى التفضيل وبدونه.

[55 ـ 57] ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۝٥٥ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ۝٥٦ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٧﴾.

استئناف؛ وإذ ظرف غير متعلق بشيء، أو متعلق بمحذوف، أي: اذكر إذ قال الله: كما تقدم في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]

وهذا حكاية لأمر رفع المسيح وإخفائه عن أنظار أعدائه. وقدم الله في خطابه إعلامه بذلك استئناساً له، إذ لم يتم ما يرغبه من هداية قومه. مع العلم بأنه يحب لقاء الله، وتبشيراً له بأن الله مظهر دينه، لأن غاية هَمِّ الرسول هو الهدى، وإبلاغ الشريعة، فلذلك قال له: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ والنداء فيه للاستئناس، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يُقبض نبي حتى يخيَّر**».

وقوله: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ﴾ ظاهر معناه: إني مميتك، هذا هو معنى هذا الفعل في مواقع استعماله، لأن أصل فعل توفَّى الشيءَ أنه قبضه تاماً واستوفاه. فيقال: توفاه الله، أي: قدَّر موته، ويقال: توفاه ملَك الموت، أي: أنفذ إرادة الله بموته، ويطلق التوفي على النوم مجازاً بعلاقة المشابهة في نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ﴾ [الأنعام: 60]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: 42]. أي: وأما التي لم تمُت الموت المعروف فيُميتها في منامها موتاً شبيهاً بالموت التام كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ﴾ ثم قال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: 60، 61] فالكل إماتة في التحقيق، وإنما فصَل بينهما العرف والاستعمال، ولذلك فرَّع بالبيان بقوله: ﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، فالكلام منتظم غاية الانتظام، وقد اشتبه نظمه على بعض الأفهام.

وأصرح من هذه الآية آية المائدة: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117] لأنه دل على أنه قد توفي الوفاة المعروفة التي تحول بين المرء وبين علم ما يقع في الأرض، وحملها على النوم بالنسبة لعيسى لا معنى له؛ لأنه إذا أراد رفعه لم يلزم أن ينام؛ ولأن النوم حينئذ وسيلة للرفع فلا ينبغي الاهتمام بذكره وترك ذكر المقصد، فالقول بأنها بمعنى الرفع عن هذا العالم إيجاد معنى جديد للوفاة في اللغة بدون حجة، ولذلك قال ابن عباس، ووهب بن منبه: إنها وفاة موت وهو ظاهر قول مالك في جامع العتبية: «قال مالك: مات عيسى وهو ابن إحدى وثلاثين سنة. قال ابن رشد في البيان والتحصيل يحتمل أن قوله: مات وهو ابن ثلاث وثلاثين على الحقيقة لا على المجاز».

وقال الربيع: هي وفاة نوم رفعه الله في منامه، وقال الحسن وجماعة: معناه إني قابضك من الأرض، ومخلصك في السماء، وقيل: متوفيك: متقبِّل عملك. والذي دعاهم إلى تأويل معنى الوفاة ما ورد في الأحاديث الصحيحة: أن عيسى ينزل في آخر مدة الدنيا، فأفهم أن له حياة خاصة أخص من حياة أرواح بقية الأنبياء، التي هي حياة أخص

من حياة بقية الأرواح؛ فإن حياة الأرواح متفاوتة كما دل عليه حديث: «**أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر**».

ورووا أن تأويل المعنى في هذه الآية أَوْلى من تأويل الحديث في معنى حياته وفي نزوله، فمنهم من تأول معنى الوفاة فجعله حياً بحياته الأولى، ومنهم من أبقى الوفاة على ظاهرها، وجعل حياته بحياة ثانية، فقال وهب بن منبه: «توفاه الله ثلاث ساعات ورفعه فيها، ثم أحياه عنده في السماء»، وقال بعضهم: توفي سبع ساعات». وسكت ابن عباس ومالك عن تعيين كيفية ذلك، ولقد وفِّقا وسُدِّدا. ويجوز أن تكون حياته كحياة سائر الأنبياء، وأن يكون نزوله إن حُمل على ظاهره بعثاً له قبل إبان البعث على وجه الخصوصية، وقد جاء التعبير عن نزوله بلفظ: «**يبعث الله عيسى فيقتل الدجال**» رواه مسلم عن عبدالله بن عمر، ولا يموت بعد ذلك بل يخلص من هنالك إلى الآخرة.

وقد قيل في تأويله: إن عطف ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ على التقديم والتأخير؛ إذ الواو لا تفيد ترتيب الزمان، أي: إني رافعك إلي ثم متوفيك بعد ذلك، وليس في الكلام دلالة على أنه يموت في آخر الدهر سوى أن في حديث أبي هريرة في كتاب أبي داود: «**ويمكث**» ـ أي: عيسى ـ «**أربعين سنة ثم يتوفى فيصلِّي عليه المسلمون**». والوجه أن يحمل قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ على حقيقته، وهو الظاهر، وأن تؤول الأخبار التي يفيد ظاهرها أنه حي على معنى حياة كرامة عند الله، كحياة الشهداء وأقوى، وأنه إذا حمل نزوله على ظاهره دون تأويل، أن ذلك يقوم مقام البعث، وأن قوله في حديث أبي هريرة: «**ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون**» مُدرج من أبي هريرة لأنه لم يروه غيره ممن رووا حديث نزول عيسى، وهم جمع من الصحابة، والروايات مختلفة وغير صريحة. ولم يتعرض القرآن في عد مزاياه إلى أنه ينزل في آخر الزمان.

والتطهير في قوله: ﴿وَمُطَهِّرُكَ﴾ مجازي بمعنى العصمة والتنزيه؛ لأن طهارة عيسى هي هي، ولكن لو سلط عليه أعداؤه لكان ذلك إهانة له.

وحذف متعلق ﴿كَفَرُوا﴾ لظهوره، أي: الذين كفروا بك وهم اليهود، لأن اليهود ما كفروا بالله بل كفروا برسالة عيسى، لأن عيسى لم يبعث لغيرهم، فتطهيره لا يظن أنه تطهير من المشركين بقرينة السياق.

والفوقية في قوله: ﴿فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بمعنى الظهور والانتصار، وهي فوقية دنيوية بدليل قوله: ﴿إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.

والمراد بالذين اتبعوه: الحواريون ومن اتبعه بعد ذلك، إلى أن نُسخت شريعته بمجيء محمد ﷺ.

وجملة ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ﴾ عطف على جملة ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ إذ مضمون كلتا الجملتين من شأن جزاء الله متَّبعي عيسى والكافرين به، وثم للتراخي الرتبي؛ لأن الجزاء الحاصل عند مرجع الناس إلى الله يوم القيامة، مع ما يقارنه من الحكم بين الفريقين فيما اختلفوا فيه، أعظم درجة وأهم من جعل متبعي عيسى فوق الذين كفروا في الدنيا.

والظاهر أن هذه الجملة مما خاطب الله به عيسى، وأن ضمير مرجعكم، وما معه من ضمائر المخاطبين، عائد إلى عيسى والذين اتبعوه والذين كفروا به.

ويجوز أن يكون خطاباً للنبي ﷺ والمسلمين، فتكون (ثم) للانتقال من غرض إلى غرض، زيادة على التراخي الرتبي والتراخي الزمني.

والمرجِع مصدر ميمي معناه الرجوع. وحقيقة الرجوع غير مستقيمة هنا، فتعيَّن أنه رجوع مجازي، فيجوز أن يكون المراد به البعث للحساب بعد الموت، وإطلاقه على هذا المعنى كثير في القرآن بلفظه وبمرادفه نحو المصير، ويجوز أن يكون مراداً به انتهاء إمهال الله إياهم في أجل أراده فينفذ فيهم مراده في الدنيا.

ويجوز الجمع بين المعنيين باستعمال اللفظ في مجازيه، وهو المناسب لجمع العذابين في قوله: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ﴾ وعلى الوجهين يجري تفسير حكم الله بينهم فيما هم فيه يختلفون.

وقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَأُعَذِّبُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَنُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ تفصيل لما أجمل في قوله: ﴿فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

وقوله: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ﴾ المقصود من هذا الوعيد هو عذاب الآخرة لأنه وقع في حيز تفصيل الضمائر من قوله: ﴿فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

وإنما يكون ذلك في الآخرة، فذكر عذاب الدنيا هنا إدماج. فإن كان هذا مما خاطب الله عيسى فهو مستعمل في صريح معناه، وإن كان كلاماً من الله في القرآن خوطب به النبي ﷺ والمسلمون، صح أن يكون مراداً منه أيضاً التعريض بالمشركين في ظلمهم محمداً ﷺ عن مكابرة منهم وحسد. وتقدم تفسير إسناد المحبة إلى الله عند قوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ﴾ في هذه السورة.

وجملة ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ تذييل لجملة: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ﴾، أي: ولا يجدون ناصرين ينصرونهم في تعذيبهم الذي قدره الله تعالى.

واعلم أن قوله: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ قضية جزئية لا تقتضي استمرار العذابين:

فأما عذاب الدنيا فهو يجري على نظام أحوال الدنيا: من شدة وضعف وعدم استمرار، فمعنى انتفاء الناصرين لهم منه انتفاء الناصرين في المدة التي قدرها الله لتعذيبهم في الدنيا، وهذا متفاوت، وقد وجد اليهود ناصرين في بعض الأزمان مثل قصة أستير في الماضي وقضية فلسطين في هذا العصر.

وأما عذاب الآخرة: فهو مطلق هنا، ومقيد في آيات كثيرة بالتأبيد، كما قال: ﴿وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 167].

وجملة ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ تذييل للتفصيل كله، فهي تذييل ثاني لجملة: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ بصريح معناها، أي: أعذبهم لأنهم ظالمون والله لا يحب الظالمين. وتذييل لجملة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ إلى آخرها، بكناية معناها؛ لأن انتفاء محبة الله الظالمين يستلزم أنه يحب الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فلذلك يعطيهم ثوابهم وافياً.

ومعنى كونهم ظالمين أنهم ظلموا أنفسهم بكفرهم، وظَلَمَ اللَّهَ النصارى بأن نقصوه بإثبات ولد له، وظلموا عيسى بأن نسبوه ابناً لله تعالى، وظلمه اليهود بتكذيبهم إياه وأذاهم.

وعذاب الدنيا هو زوال الملك وضرب الذلة والمسكنة والجزية، والتشريد في الأقطار، وكونهم يعيشون تبعاً للناس، وعذاب الآخرة هو جهنم. ومعنى: ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ أنهم لا يجدون ناصراً يدفع عنهم ذلك، وإن حاوله لم يظفر به. وأسند ﴿فَنُوَفِّيهِمْ﴾ إلى نون العظمة تنبيهاً على عظمة مفعول هذا الفاعل؛ إذ العظيم يعطي عظيماً. والتقدير فنوفيهم أجورهم في الدنيا والآخرة بدليل مقابله في ضدهم من قوله: ﴿فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾. وتوفية الأجور في الدنيا تظهر في أمور كثيرة: منها رضا الله عنهم، وبركاته معهم، والحياة الطيبة، وحسن الذكر. وجملة ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ تذييل، وفيها اكتفاء:، أي: ويحب الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

وقرأ الجمهور: ﴿فَنُوَفِّيهِمْ﴾ بالنون، وقرأه حفص عن عاصم، ورويس عن يعقوب، ﴿فيوفيهم﴾ بياء الغائب على الالتفات.

[58] ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْءَايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ۝٥٨﴾.

تذييل: فإن الآيات والذكر أعم من الذي تُلي هنا، واسم الإشارة إلى الكلام السابق من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [آل عمران: 45] وتذكير اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالكلام أو المذكور. وجملة: ﴿نَتْلُوهُ﴾ حال من اسم الإشارة على حد ﴿وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا﴾ [هود: 72] وهو استعمال عربي فصيح وإن خالف في صحة مجيء الحال من اسم الإشارة بعض النحاة.

وقوله: ﴿مِنَ ٱلْءَايَٰتِ﴾ خبر ﴿ذَٰلِكَ﴾ أي: إن تلاوة ذلك عليك من آيات صدقك في دعوى الرسالة؛ فإنك لم تكن تعلم ذلك، وهو ذكر وموعظة للناس، وهذا أحسن من جعل ﴿نَتْلُوهُ﴾ خبراً عن المبتدأ، ومن وجوه أخرى. و﴿ٱلْحَكِيمِ﴾ بمعنى المُحْكَم، أو هو مجاز عقلي، أي: الحكيم عالمه أو تاليه.

[59، 60] ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝٦٠﴾.

استئناف بياني: بيَّن به ما نشأ من الأوهام عند النصارى، عن وصف عيسى بأنه كلمة من الله، فضلّوا بتوهمهم أنه ليس خالص الناسوت. وهذا شروع في إبطال عقيدة النصارى من تأليه عيسى، وردّ مطاعنهم في الإسلام وهو أقطع دليل بطريق الإلزام؛ لأنهم قالوا بإلهية عيسى من أجل أنه خُلق بكلمة من الله وليس له أب، فقالوا: هو ابن الله، فأراهم الله أن آدم أولى بأن يدعى له بذلك، فإذا لم يكن آدم إلهاً مع أنه خُلق بدون أبوين فعيسى أولى بالمخلوقية من آدم.

ومحلُّ التمثيل كون كليهما من دون أب، ويزيد آدم بكونه من دون أم أيضاً، ولذلك احتيج إلى ذكر وجه الشبه بقوله: ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ الآية، أي: خلقه دون أب ولا أم بل بكلمة ﴿كُن﴾ كن، مع بيان كونه أقوى في المشبه به على ما هو الغالب. وإنما قال: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾، أي: نسبته إلى الله لا يزيد على آدم في كونه خلقاً غير معتاد لكم لأنهم جعلوا خلقه العجيب موجباً للمسيح نسبة خاصة عند الله وهي البنوة. وقال ابن عطية: أراد الله بقوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ نفس الأمر الواقع.

والضمير في خلقه لآدم لا لعيسى؛ إذ قد علم الكل أن عيسى لم يخلق من تراب، فمحل التشبيه قوله: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

وجملة: ﴿خَلَقَهُۥ﴾ وما عطف عليها مبينة لجملة ﴿كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾.

و﴿ثُمَّ﴾ للتراخي الرتبي فإن تكوينه بأمر ﴿كُن﴾ أرفع رتبة من خلقه من تراب، وهو

أسبق في الوجود والتكوين المشار إليه بكن: هو تكوينه على الصفة المقصودة، ولذلك لم يقل: كوَّنه من تراب، ولم يقل: قال له كن من تراب ثم أحياه، بل قال: ﴿خَلَقَهُۥ﴾ ثم قال له: ﴿كُن﴾. وقول ﴿كُن﴾ تعبير عن تعلق القدرة بتكوينه حيًّا ذا روح ليعلم السامعون أن التكوين ليس بصنيع يد، ولا نحت بآلة، ولكنه بإرادة وتعلق قدرة وتسخير الكائنات التي لها أثر في تكوين المراد، حتى تلتئم وتندفع إلى إظهار المكوَّن، وكل ذلك عن توجه الإرادة بالتنجيز، فبتلك الكلمة كان آدم أيضاً كلمة من الله ولكنه لم يوصف بذلك لأنه لم يقع احتياج إلى ذلك لفوات زمانه.

وإنما قال: ﴿فَيَكُونُ﴾ ولم يقل فكان لاستحضاره صورة تكوُّنه، ولا يحمل المضارع في مثل هذا إلا على هذا المعنى، مثل قوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر: 9] وحمله على غير هذا هنا لا وجه له.

وقوله: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ خبر مبتدأ محذوف: ، أي: هذا الحق. و﴿مِن رَّبِّكَ﴾ حال من الحق. والخطاب في ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ للنبي ﷺ، والمقصود التعريض بغيره، والمعرَّض بهم هنا هم النصارى الممترون الذين امتروا في الإلهية بسبب تحقق أن لا أب لعيسى.

[61] ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾.

تفريع على قوله: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ لما فيه من إيماء إلى أن وفد نجران ممترون في هذا الذي بيَّن الله لهم في هذه الآيات، أي: فإن استمروا على محاجَّتهم إياك مكابرة في هذا الحق أو في شأن عيسى فادعهم إلى المباهلة والملاعنة. ذلك أن تصميمهم على معتقدهم بعد هذا البيان مكابرة محضة بعد ما جاءك من العلم وبينت لهم، فلم يبق أوضح مما حاججتهم به، فعلمت أنهم إنما يحاجونك عن مكابرة، وقلة يقين، فادعهم إلى المباهلة بالملاعنة الموصوفة هنا.

و﴿تَعَالَوْا﴾ اسم فعل لطلب القدوم، وهو في الأصل أمر من تعالى يتعالى إذا قصد العلو، فكأنهم أرادوا في الأصل أمراً بالصعود إلى مكان عال تشريفاً للمدعو، ثم شاع حتى صار لمطلق الأمر بالقدوم أو الحضور، وأجريت عليه أحوال اسم الفعل فهو مبني على فتح آخره، وأما قول أبي فراس الحمداني:

أيا جارتَا ما أنصفَ الدهرُ بيننا تَعالي أقاسِمْكِ الهمُومَ تَعالي

فقد لحّنوه فيه.

ومعنى: ﴿تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ ائتوا وادعوا أبناءكم ونحن ندعو أبناءنا إلى آخره، والمقصود هو قوله: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ إلى آخره.

و﴿ثُمَّ﴾ هنا للتراخي الرتبي.

والابتهال مشتق من البَهْل وهو الدعاء باللعن، ويطلق على الاجتهاد في الدعاء مطلقاً لأن الداعي باللعن يجتهد في دعائه، والمراد في الآية المعنى الأول.

ومعنى ﴿فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ﴾ فندع بإيقاع اللعنة ﴿عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾. وهذا الدعاء إلى المباهلة إلجاء لهم إلى أن يعترفوا بالحق أو يكفوا. روى المفسرون وأهل السيرة أن وفد نجران لما دعاهم رسول الله ﷺ إلى الملاعنة قال لهم العاقب: نلاعنه فوالله لئن كان نبياً فلاعننا لا نفلح أبداً ولا عقبنا من بعدنا، فلم يجيبوا إلى المباهلة وعدلوا إلى المصالحة كما سيأتي.

وهذه المباهلة لعلها من طرق التناصف عند النصارى فدعاهم إليها النبي ﷺ لإقامة الحجة عليهم.

وإنما جمع في الملاعنة الأبناء والنساء: لأنه لما ظهرت مكابرتهم في الحق وحب الدنيا، عُلم أن من هذه صفته يكون أهله ونساؤه أحب إليه من الحق كما قال شعيب: ﴿أَرَهْطِيٓ أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [هود: 92]، وأنه يخشى سوء العيش، وفقدان الأهل، ولا يخشى عذاب الآخرة.

والظاهر أن المراد بضمير المتكلم المشارك أنه عائد إلى النبي ﷺ، ومن معه من المسلمين، والذين يحضرهم لذلك وأبناء أهل الوفد ونساؤهم اللائي كن معهم.

والنساء: الأزواج لا محالة، وهو إطلاق معروف عند العرب إذا أضيف لفظ النساء إلى واحد أو جماعة دون ما إذا ورد غير مضاف، قال تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: 32]، وقال: ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: 59]. وقال النابغة:

حِذارًا علـى أن لا تُنالَ مَقادَتي ... ولا نِسْوتي حتى يَمُتْن حَرائرا

والأنفس أنفس المتكلمين وأنفس المخاطَبين، أي: وإيانا وإياكم، وأما الأبناء فيحتمل أن المراد شبانهم، ويحتمل أنه يشمل الصبيان، والمقصود أن تعود عليهم آثار الملاعنة.

والابتهال افتعال من البهل، وهو اللعن، يقال: بهله الله بمعنى لعنه، واللعنة بُهلة

وبَهلة - بالضم والفتح - ثم استعمل الابتهال مجازاً مشهوراً في مطلق الدعاء، قال الأعشى:

لا تقعدنّ وقد أكّلْتها حطباً تعوذ من شرّها يوماً وتبتهل

وهو المراد هنا بدليل أنه فرّع عليه قوله: ﴿فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾.

وهذه دعوة إنصاف لا يدعو لها إلا واثق بأنه على الحق. وهذه المباهلة لم تقع لأن نصارى نجران لم يستجيبوا إليها. وقد روى أبو نعيم في الدلائل أن النبي هيأ عليًّا وفاطمة وحسناً وحسيناً ليصحبهم معه للمباهلة. ولم يذكروا فيه إحضار نسائه ولا إحضار بعض المسلمين.

[62، 63] ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿62﴾ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿63﴾﴾.

جملة: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ﴾ وما عطف عليها بالواو، اعتراض لبيان ما اقتضاه قوله: ﴿ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [آل عمران: 61]، لأنهم نفوا أن يكون عيسى عبد الله، وزعموا أنه غُلب، فإثبات أنه عبد هو الحق.

واسم الإشارة راجع إلى ما ذكر من نفي الإلهية عن عيسى.

والضمير في قوله: ﴿لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ﴾ ضمير فصل، ودخلت عليه لام الابتداء لزيادة التقوية التي أفادها ضمير الفصل؛ لأن اللام وحدها مفيدة تقوية الخبر وضمير الفصل يفيد القصر، أي: هذا القصص لا ما تقصه كتب النصارى وعقائدهم.

و﴿ٱلۡقَصَصُ﴾ - بفتح القاف والصاد - اسم لما يُقص، يقال: قص الخبر قصًّا إذا أخبر به، والقص أخص من الإخبار؛ فإن القص إخبار بخبر فيه طول وتفصيل وتسمَّى الحادثة التي من شأنها أن يُخْبَر بها قِصَّة - بكسر القاف - أي: مقصوصة، أي: مما يقصُّها القُصَّاص، ويقال للذي ينتصب لتحديث الناس بأخبار الماضين قَصَّاص بفتح القاف. فالقَصص اسم لما يُقص، قال تعالى: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾ [يوسف: 3]، وقيل: هو اسم مصدر وليس هو مصدراً، ومن جرى على لسانه من أهل اللغة أنه مصدر فذلك تسامح من تسامح الأقدمين، فالقص بالإدغام مصدر، والقصص بالفك اسم للمصدر واسم للخبر المقصوص.

وقوله: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ تأكيد لحقية هذا القصص. ودخلت ﴿مِنۡ﴾ الزائدة بعد حرف النفي تنصيصاً على قصد نفي الجنس لتدل الجملة على التوحيد، ونفي الشريك بالصراحة، ودلالة المطابقة، وأن ليس المراد نفي الوحدة عن غير الله، فيوهم أنه قد

يكون إلٰهان أو أكثر في شق آخر، وإن كان هذا يؤول إلى نفي الشريك لكن بدلالة الالتزام.

وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ فيه ما في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾، فأفاد تقوية الخبر عن الله تعالى بالعزة والحكم، والمقصود إبطال إلهية المسيح على حسب اعتقاد المخاطَبين من النصارى، فإنهم زعموا أنه قتله اليهود وذلك ذلة وعجز لا يلتئمان مع الإلهية، فكيف يكون إلٰه وهو غير عزيز وهو محكوم عليه، وهو أيضاً إبطال لإلهيته على اعتقادنا؛ لأنه كان محتاجاً لإنقاذه من أيدي الظالمين.

وجملة ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٣﴾﴾ عطف على قوله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ﴾ [آل عمران: 61] وهذا تسجيل عليهم إذ نكصوا عن المباهلة، وقد علم بذلك أنهم قصدوا المكابرة ولم يتطلبوا الحق، روي أنهم لما أبوا المباهلة قال لهم النبي ﷺ: «**فإن أبيتم فأسلموا**» فأبوا، فقال: «**فإن أبيتم فأعطوا الجزية عن يد**» فأبوا، فقال لهم: «**فإني أنبذ إليكم على سواء**» أي: أترك لكم العهد الذي بيننا فقالوا: ما لنا طاقة بحرب العرب، ولكنا نصالحك على ألا تغزونا ولا تخيفنا ولا تردنا عن ديننا[1]، على أن نؤدي إليك كل عام ألفي حلة حمراء ألفاً في صَفَر وألفاً في رجب، وثلاثين درعاً عادية من حديد، وطلبوا منه أن يبعث معهم رجلًا أميناً يحكم بينهم، فقال: «**لأبعثن معكم أميناً حق أمين**»، فبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، ولم أقف على ما دعاهم إلى طلب أمين ولا على مقدار المدة التي مكث فيها أبو عبيدة بينهم.

[64] ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾.

رجوع إلى المجادلة، بعد انقطاعها بالدعاء إلى المباهلة، بعث عليه الحرص على إيمانهم، وإشارة إلى شيء من زيغ أهل الكتابين عن حقيقة إسلام الوجه لله كما تقدم بيانه. وقد جيء في هذه المجادلة بحجة لا يجدون عنها موئلًا وهي دعوتهم إلى تخصيص الله بالعبادة ونبذ عقيدة إشراك غيره في الإلهية. فجملة ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ بمنزلة التأكيد لجملة ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا﴾ [آل عمران: 61]، لأن مدلول الأولى احتجاج عليهم بضعف ثقتهم بأحقية اعتقادهم، ومدلول هذه احتجاج عليهم بصحة عقيدة

---

(1) أي: بالإكراه.

الإسلام، ولذلك لم تعطف هذه الجملة. والمراد بأهل الكتاب هنا النصارى: لأنهم هم الذين اتخذوا المخلوق ربًّا وعبدوه مع الله.

و﴿تَعَالَوْاْ﴾ هنا مستعملة في طلب الاجتماع على ﴿كَلِمَةٍ سَوَآءٍ﴾ وهو تمثيل: جُعلت الكلمة المجتمع عليها بشبه المكان المراد الاجتماع عنده. وتقدم الكلام على ﴿تَعَالَوْاْ﴾ قريباً.

والكلمة هنا أطلقت على الكلام الوجيز كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون: 100].

وسواء هنا اسم مصدر الاستواء، قيل: بمعنى العدل، وقيل: بمعنى قصد لا شطط فيها، وهذان يكونان من قولهم: مكان سَواء وسِوى وسَوى بمعنى متوسط، قال تعالى: ﴿فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: 55]. وقال ابن عطية: بمعنى ما يستوي فيه جميع الناس، فإن اتخاذ بعضهم بعضاً أرباباً، لا يكون على استواء حال وهو قولٌ حَسَن. وعلى كل معنى فالسواء غير مؤنث، وصف به ﴿كَلِمَةٍ﴾، وهو لفظ مؤنث، لأن الوصف بالمصدر واسم المصدر لا مطابقة فيه.

و﴿أَلَّا نَعْبُدَ﴾ بدل من ﴿كَلِمَةٍ﴾، وقال جماعة: هو بدل من ﴿سَوَآءٍ﴾، وردَّه ابن هشام، في النوع الثاني من الجهة السادسة من جهات قواعد الإعراب من مغني اللبيب، واعترضه الدماميني وغيره.

والحق أنه مردود من جهة مراعاة الاصطلاح لا من جهة المعنى؛ لأن (سواء) وصف لـ(كلمة) و(لا نعبد) لو جعل بدلًا من سواء آلَ إلى كونه في قوة الوصف لـ(كلمة) ولا يحسن وصف (كلمة) به.

وضمير بيننا عائد على معلوم من المقام: وهو النبي ﷺ والمسلمون، ولذلك جاء بعده ﴿فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

ويستفاد من قوله: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ إلى آخره، التعريض بالذين عبدوا المسيح كلِّهم.

وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ﴾ جيء في هذا الشرط بحرف إن لأن التولي بعد نهوض هذه الحجة وما قبلها من الأدلة غريب الوقوع، فالمقام مشتمل على ما هو صالح لاقتلاع حصول هذا الشرط، فصار فعل الشرط من شأنه أن يكون نادر الوقوع مفروضاً، وذلك من مواقع «إن» الشرطية، فإن كان ذلك منهم فقد صاروا بحيث يؤيس من إسلامهم فأعرضوا عنهم، وأمسكوا أنتم بإسلامكم، وأشهدوهم أنكم على إسلامكم. ومعنى هذا

الإشهاد التسجيل عليهم لئلا يظهروا إعراض المسلمين عن الاسترسال في محاجَّتهم في صورة العجز والتسليم بأحقية ما عليه أهل الكتاب، فهذا معنى الإشهاد عليهم بأنا مسلمون.

[65، 66] ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿65﴾ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿66﴾﴾.

استئناف ابتدائي للانتقال من دعائهم لكلمة الحق الجامعة لحق الدين، إلى الإنكار عليهم محاجتهم الباطلة للمسلمين في دين إبراهيم، وزعم كل فريق منهم أنهم على دينه توصلًا إلى أن الذي خلف دينهم لا يكون على دين إبراهيم كما يدعي النبي محمد ﷺ، فالمحاجة فرع عن المخالفة في الدعوى. وهذه المحاجة عن طريق قياس المساواة في النفي، أو محاجتهم النبي في دعواه أنه على دين إبراهيم، محاجة يقصدون منها إبطال مساواة دينه لدين إبراهيم، بطريقة قياس المساواة في النفي أيضاً.

فيجوز أن تكون هذه الجملة من مقول القول المأمور به الرسول في قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ﴾ [آل عمران: 64]، أي: قل لهم: يا أهل الكتاب لم تحاجُّون. ويجوز أن يكون الاستئناف من كلام الله تعالى عقب أمره الرسول بأن يقول: ﴿تَعَالَوۡاْ﴾ فيكون توجيه خطاب إلى أهل الكتاب مباشرة، ويكون جعل الجملة الأولى من مقول الرسول دون هذه لأن الأولى من شؤون الدعوة، وهذه من طرق المحاجة، وإبطال قولهم، وذلك في الدرجة الثانية من الدعوة. والكل في النسبة إلى الله سواء.

ومناسبة الانتقال من الكلام السابق إلى هذا الكلام نشأت من قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64] لأنه قد شاع فيما نزل من القرآن في مكة وبعدها أن الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ يرجع إلى الحنيفية دين إبراهيم كما تقدم تقريره في سورة البقرة وكما في سورة النحل [123] ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾، وسيجيء أن إبراهيم كان حنيفاً مسلماً، وقد اشتهر هذا وأعلن بين المشركين في مكة، وبين اليهود في المدينة، وبين النصارى في وفد نجران، وقد علم أن المشركين بمكة كانوا يدعون أنهم ورثة شريعة إبراهيم وسدنة بيته، وكان أهل الكتاب قد ادعوا أنهم على دين إبراهيم، ولم يتبين لي أكان ذلك منهم ادعاء قديماً أم كانوا قد تفطنوا إليه من دعوة محمد ﷺ فاستيقظوا لتقليده في ذلك، أم كانوا قالوا ذلك على وجه الإفحام للرسول حين حاجَّهم بأن دينه الحق، وأن الدين عند الله الإسلام فألجأوه إلى أحد

أمرين: إما أن تكون الزيادة على دين إبراهيم غير مخرِجة عن اتباعه، فهو مشترَك الإلزام في دين اليهودية والنصرانية، وإما أن تكون مخرِجة عن دين إبراهيم فلا يكون الإسلام تابعاً لدين إبراهيم.

وأحسب أن ادعاءهم أنهم على ملة إبراهيم إنما انتحلوه لبثِّ كل من الفريقين الدعوة إلى دينه بين العرب، ولا سيما النصرانية؛ فإن دعاتها كانوا يحاولون انتشارها بين العرب فلا يجدون شيئاً يروج عندهم سوى أن يقولوا: «إنها ملة إبراهيم»، ومن أجل ذلك اتبعت في بعض قبائل العرب، وهنالك أخبار في أسباب النزول تثير هذه الاحتمالات: فروي أن وفد نجران قالوا للنبي ﷺ حين دعاهم إلى اتباع دينه: على أيِّ دين أنت؟ قال: «**على ملة إبراهيم**»، قالوا: فقد زدت فيه ما لم يكن فيه. فعلى هذه الرواية يكون المخاطب بأهل الكتاب هنا خصوص النصارى كالخطاب الذي قبله. وروي: أنه تنازعت اليهود ونصارى نجران بالمدينة، عند النبي ﷺ، فادعى كل فريق أنه على دين إبراهيم دون الآخر، فيكون الخطاب لأهل الكتاب كلهم، من يهود ونصارى.

ولعل اختلاف المخاطبين هو الداعي لتكرير الخطاب.

وقوله: ﴿وَمَا أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ يكون على حسب الرواية الأولى منعاً لقولهم: فقد زدت فيه ما ليس منه، المقصود منه إبطال أن يكون الإسلام هو دين إبراهيم. وتفصيل هذا المنع: إنكم لا قِبَلَ لكم بمعرفة دين إبراهيم، فمن أين لكم أن الإسلام زاد فيما جاء به على دين إبراهيم، فإنكم لا مستند لكم في عملكم بأمور الدين إلا التوراة والإنجيل، وهما قد نزلا من بعد إبراهيم، فمن أين يُعلم ما كانت شريعة إبراهيم حتى يُعلم المزيد عليها، وذكر التوراة على هذا لأنها أصل الإنجيل. ويكون على حسب الرواية الثانية نفياً لدعوى كل فريق منهما أنه على دين إبراهيم؛ بأن دين اليهود هو التوراة، ودين النصارى هو الإنجيل، وكلاهما نزل بعد إبراهيم، فكيف يكون شريعة له. قال الفخر: يعني ولم يصرح في أحد هذين الكتابين بأنه مطابق لشريعة إبراهيم، فذكر التوراة والإنجيل على هذا نشر بعد اللف: لأن أهل الكتاب شمل الفريقين، فذكر التوراة لإبطال قول اليهود، وذكر الإنجيل لإبطال قول النصارى، وذكر التوراة والإنجيل هنا لقصد جمع الفريقين في التخطئة، وإن كان المقصود بادئ ذي بدء هم النصارى الذي مساق الكلام معهم.

والأظهر عندي في تأليف المحاجة ينتظم من مجموع قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾، وقوله: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ

﴿يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ فيبطل بذلك دعواهم أنهم على دين إبراهيم، ودعواهم أن الإسلام ليس على دين إبراهيم، ويثبت عليهم أن الإسلام على دين إبراهيم، وذلك أن قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ﴾ يدل على أن علمهم في الدين منحصر فيهما، وهما نزلا بعد إبراهيم فلا جائز أن يكونا عين صحف إبراهيم.

وقوله: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ﴾ يبطل قولهم: إن الإسلام زاد على دين إبراهيم، ولا يدل على أنهم على دين إبراهيم؛ لأن التوراة والإنجيل لم يرد فيهما التصريح بذلك، وهذا هو الفارق بين انتساب الإسلام إلى إبراهيم وانتساب اليهودية والنصرانية إليه، فلا يقولون: وكيف يُدَّعَى أن الإسلام دين إبراهيم مع أن القرآن أنزل من بعد إبراهيم كما أنزلت التوراة والإنجيل من بعده.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ﴾ يدل على أن الله أنبأ في القرآن بأنه أرسل محمداً بالإسلام دين إبراهيم وهو أعلم منكم بذلك، ولم يسبق أن امتنَّ عليكم بمثل ذلك في التوراة والإنجيل فأنتم لا تعلمون ذلك، فلما جاء الإسلام وأنبأ بذلك أردتم أن تنتحلوا هذه المزية، واستيقظتم لذلك حسداً على هذه النعمة، فنهضت الحجة عليهم، ولم يبق لهم معذرة في أن يقولوا: إن مجيء التوراة والإنجيل من بعد إبراهيم مشترَكُ الإلزام لنا ولكم؛ فإن القرآن أُنزل بعد إبراهيم، ولولا انتظام الدليل على الوجه الذي ذكرنا لكان مشترَك الإلزام.

والاستفهام في قوله: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ﴾ مقصود منه التنبيه على الغلط.

وقد أعرض في هذا الاحتجاج عليهم عن إبطال المنافاة بين الزيادة الواقعة في الدين الذي جاء به محمد ﷺ على الدين الذي جاء به إبراهيم، وبين وصف الإسلام بأنه ملة إبراهيم: لأنهم لم يكن لهم من صحة النظر ما يفرقون به بين زيادة الفروع، واتحاد الأصول، وأن مساواة الدينين منظور فيها إلى اتحاد أصولهما سنبينها عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 20]، وعند قوله: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا﴾ فاكتُفي في المحاجة بإبطال مستندهم في قولهم: فقد زدت فيه ما ليس فيه، على طريقة المنع، ثم بقوله: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا﴾ [آل عمران: 67] على طريقة الدعوى بناءً على أن انقطاع المعترِض كاف في اتجاه دعوى المستدل.

وقوله: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ﴾ تقدم القول في نظيره عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾ في سورة البقرة [85].

وقرأ الجمهور: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ﴾ بإثبات ألف ها وبتحقيق همزة أنتم، وقرأه قالون، وأبو عمرو، ويعقوب: بإثبات الألف وتسهيل همزة أنتم، وقرأه ورش بحذف ألف ها وبتسهيل همزة أنتم وبإبدالها ألفاً أيضاً مع المد، وقرأه قنبل بتحقيق الهمزة دون ألف.

ووقعت (ما) الاستفهامية بعد لام التعليل فيكون المسؤول عنه هو سبب المحاجة فماصَدَق «ما» علة من العلل مجهولة، أي: سبب للمحاجة مجهول؛ لأنه ليس من شأنه أن يُعلم لأنه لا وجود له، فلا يُعلم، فالاستفهام عنه كناية عن عدمه، وهذا قريب من معنى الاستفهام الإنكاري، وليس عينه.

وحُذفت ألف (ما) الاستفهامية على ما هو الاستعمال فيها إذا وقعت مجرورة بحرف نحو ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ١﴾ [النبأ: 1]، وقول ابن معد يكرب:

عَلامَ تَقُولُ الرُّمحَ يُثْقِلُ عاتِقي

والألفات التي تكتب في حروف الجر على صورة الياء. إذا جر بواحد من تلك الحروف «ما» هذه يكتبون الألفات على صورة الألف: لأن (ما) صارت على حرف واحد فأشبهت جزء الكلمة فصارت الألفات كالتي في أواسط الكلمات.

وقوله: ﴿فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ معناه في شيء من أحواله، وظاهر أن المراد بذلك هنا دينه، فهذا من تعليق الحكم بالذات، والمراد حال من أحوال الذات يتعين من المقام كما تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ﴾ في سورة البقرة [173].

و(ها) من قوله: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ﴾ تنبيه، وأصل الكلام أنتم حاججتم، وإنما يجيء مثل هذا التركيب في محل التعجب والتنكير والتنبيه ونحو ذلك، ولذلك يؤكد غالباً باسم إشارة بعده فيقال: ها أنا ذا، وها أنتم أولاء أو هؤلاء.

و﴿حَٰجَجۡتُمۡ﴾ خبر (أنتم) ولك أن تجعل جملة ﴿حَٰجَجۡتُمۡ﴾ حالًا هي محل التعجيب باعتبار ما عطف عليها من قوله: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ﴾، لأن الاستفهام فيه إنكاري، فمعناه: فلا تحاجون.

وسيأتي بيان مثله في قوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ﴾ [آل عمران: 119].

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ تكميل للحجة، أي: أن القرآن الذي هو من عند الله أثبت أنه ملة إبراهيم، وأنتم لم تهتدوا لذلك لأنكم لا تعلمون، وهذا كقوله في سورة البقرة [140]: ﴿أَمۡ تَقُولُونَ إِنَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطَ كَانُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ قُلۡ ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾.

[67] ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿67﴾﴾.

نتيجة للاستدلال إذ قد تَحَصْحَصَ من الحجة الماضية أن اليهودية والنصرانية غير الحنيفية، وأن موسى وعيسى عليهما السلام، لم يخبرا بأنهما على الحنيفية، فأنتج أن إبراهيم لم يكن على حال اليهودية أو النصرانية؛ إذ لم يُؤثَر ذلك عن موسى ولا عيسى عليهما السلام، فهذا سنده خلو كتبهم عن ادعاء ذلك. وكيف تكون اليهودية أو النصرانية من الحنيفية مع خلوها من فريضة الحج، وقد جاء الإسلام بذكر فرضه لمن تمكن منه، ومما يؤيد هذا ما ذكره ابن عطية في تفسير قوله تعالى في هذه السورة: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ عن عكرمة قال: لما نزلت الآية قال أهل الملل: «قد أسلمنا قبلك، ونحن المسلمون»، فقال الله له: فحُجهم يا محمد وأنزل الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97] الآية، فحج المسلمون وقعد الكفار. ثم تمَّم الله ذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فأبطلت دعاوى الفرق الثلاث.

والحنيف تقدم عند قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ في سورة البقرة [135].

وقوله: ﴿وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أفاد الاستدراك بعد نفي الضد حصراً لحال إبراهيم فيما يوافق أصول الإسلام، ولذلك بيَّن حنيفاً بقوله: ﴿مُّسْلِمًا﴾ لأنهم يعرفون معنى الحنيفية ولا يؤمنون بالإسلام، فأعلمهم أن الإسلام هو الحنيفية، وقال: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ فنفى عن إبراهيم موافقة اليهودية، وموافقة النصرانية، وموافقة المشركين، وإنه كان مسلماً، فثبتت موافقة الإسلام. وقد تقدم في سورة البقرة [135] في مواضع أن إبراهيم سأل أن يكون مسلماً، وأن الله أمره أن يكون مسلماً، وأنه كان حنيفاً، وأن الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ هو الذي جاء به إبراهيم ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿135﴾﴾ وكل ذلك لا يُبقي شكًّا في أن الإسلام هو إسلام إبراهيم.

وقد بينتُ آنفاً عند قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 20] الأصول الداخلة تحت معنى ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ فلنفرضها في معنى قول إبراهيم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 79]، فقد جاء إبراهيم بالتوحيد، وأعلنه إعلاناً لم يترك للشرك مسلكاً إلى نفوس الغافلين، وأقام هيكلًا وهو الكعبة، أول بيت وضع للناس، وفرض حجه على الناس: ارتباطاً بمغزاه، وأعلن تمام العبودية لله تعالى بقوله: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ [الأنعام: 80] وأخلص

القول والعمل لله تعالى فقال: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾ [الأنعام: 81] وتطلَّب الهدى بقوله: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: 128]، ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ [البقرة: 128] وكسر الأصنام بيده ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا﴾ [الأنبياء: 58]، وأظهر الانقطاع لله بقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿78﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿79﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿80﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿81﴾﴾ [الشعراء: 78 ـ 81]، وتصدى للاحتجاج على الوحدانية وصفات الله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 258]، ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: 83] ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ﴾ [الأنعام: 80].

وعطف قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ليبأس مشركو العرب من أن يكونوا على ملة إبراهيم، وحتى لا يتوهم متوهم أن القصر المستفاد من قوله: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ قصرٌ إضافي بالنسبة لليهودية والنصرانية، حيث كان العرب يزعمون أنهم على ملة إبراهيم لكنهم مشركون.

[68] ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿68﴾﴾.

استئناف ناشئ عن نفي اليهودية والنصرانية عن إبراهيم، فليس اليهود ولا النصارى ولا المشركون بأولى الناس به، وهذا يدل على أنهم كانوا يقولون: نحن أولى بدينكم.

و﴿أَوْلَى﴾ اسم تفضيل، أي: أشد وَلْياً، أي: قُرباً، مشتق من وَلِيَ إذا صار ولياً، وعُدي بالباء لتضمُّنه معنى الاتصال، أي: أخص الناس بإبراهيم وأقربهم منه. ومن المفسرين من جعل ﴿أَوْلَى﴾ هنا بمعنى أجدر فيضطر إلى تقدير مضاف قبل قوله: ﴿بِإِبْرَٰهِيمَ﴾ أي: بدين إبراهيم.

والذين اتبعوا إبراهيم هم الذين اتبعوه في حياته: مثل لوط وإسماعيل وإسحاق، ولا اعتداد بمحاولة الذين حاولوا اتباع الحنيفية ولم يهتدوا إليها، مثل زيد بن عمرو بن نفيل، وأمية ابن أبي الصلت، وأبيه أبي الصلت، وأبي قيس صِرمة بن أبي أنس من بني النجار، وقال النبي ﷺ: «**كاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم**» وهو لم يدرك الإسلام، فالمعنى كاد أن يكون حنيفاً. وفي صحيح البخاري: أن زيد بن عمرو بن نفيل خرج إلى الشام يسأل عن الدين فلقي عالماً من اليهود، فسأله عن دينه فقال له: أنا أريد أن أكون على دينك، فقال اليهودي: إنك لا تكون على ديننا حتى تأخذ نصيبك من غضب الله، قال زيد: أفرُّ

إلا من غضب الله، ولا أحمل من غضب الله شيئاً أبداً وأنا أستطيع، فهل تدلني على دين ليس فيه هذا؟ قال: لا أعلمه إلا أن تكون حنيفاً، قال: وما الحنيف؟ قال: دين إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، وكان لا يعبد إلا الله، فخرج من عنده فلقي عالماً من النصارى فقاوله مثل مقاولة اليهودي، غير أن النصراني قال: أن تأخذ بنصيبك من لعنة الله، فخرج من عنده وقد اتفقا له على دين إبراهيم، فلم يزل رافعاً يديه إلى السماء وقال: «اللهم اشهد أني على دين إبراهيم»، وهذه أمنية منه لا تصادف الواقع.

وفي صحيح البخاري، عن أسماء بنت أبي بكر: قالت: رأيت زيد بن عمرو بن نفيل قبل الإسلام مسنداً ظهره إلى الكعبة وهو يقول: «يا معشر قريش ليس منكم على دين إبراهيم غيري»، وفيه أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بَلْدَح قبل أن ينزل على النبي ﷺ الوحي فقدِّمت إلى النبي سُفرة فأبى زيد بن عمرو أن يأكل منها وقال: إني لست آكل مما تذبحون على أنصابكم ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه. وهذا توهم منه أن النبي ﷺ يفعل كما تفعل قريش. وأن زيداً كان يعيب على قريش ذبائحهم ويقول: الشاة خلقها الله وأنزل لها من السماء الماء وأنبت لها من الأرض ثم تذبحونها على غير اسم الله.

واسم الإشارة في قوله: ﴿وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ﴾ مستعمل مجازاً في المشتهر بوصف بين المخاطبين كقوله في الحديث: «**فجعل الفَراش وهذه الدواب تقع في النار**»، فالإشارة استعملت في استحضار الدواب المعروفة بالتساقط على النار عند وقودها، والنبي ليس بمشاهد للمخاطبين بالآية حينئذ، ولا قصدت الإشارة إلى ذاته. ويجوز أن تكون الإشارة مستعملة في حضور التكلم باعتبار كون النبي هو الناطق بهذا الكلام، فهو كقول الشاعر: نجوتِ وهذا تحملين طليق، أي: والمتكلم الذي تحملينه. والاسم الواقع بعد اسم الإشارة، بدلًا منه، هو الذي يعين جهة الإشارة ما هي. وعطف النبي على الذين اتبعوا إبراهيم للاهتمام به، وفيه إيماء إلى أن متابعته إبراهيم عليه السلام ليست متابعة عامة، فكون الإسلام من الحنيفية أنه موافق لها في أصولها. والمراد بالذين آمنوا المسلمون. فالمقصود معناه اللقبي، فإن وصف الذين آمنوا صار لقباً لأمة محمد ﷺ، ولذلك كثر خطابهم في القرآن بيا أيها الذين آمنوا.

ووجه كون هذا النبي والذين آمنوا أولى الناس بإبراهيم، مثل الذين اتبعوه، إنهم قد تخلَّقوا بأصول شرعه، وعرفوا قدره، وكانوا له لسان صدق دائباً بذكره، فهؤلاء أحق به ممن انتسبوا إليه لكنهم نقضوا أصول شرعه وهم المشركون، ومن الذين انتسبوا إليه وأُنسوا ذكر شرعه، وهم اليهود والنصارى، ومن هذا المعنى قول النبي ﷺ، لما سأل

عن صوم اليهود يوم عاشوراء فقالوا: «هو يوم نجَّى الله فيه موسى»، فقال: «**نحن أحق بموسى منهم**» وصامه وأمر المسلمين بصومه.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ تذييل، أي: هؤلاء هم أولى الناس بإبراهيم، والله ولي إبراهيم، والذين اتبعوه، وهذا النبي، والذين آمنوا؛ لأن التذييل يشمل المذيَّل قطعاً، ثم يشمل غيره تكميلًا كالعام على سبب خاص. وفي قوله: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بعد قوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا﴾ [آل عمران: 67] تعريض بأن الذين لم يكن إبراهيم منهم ليسوا بمؤمنين.

[69] ﴿وَدَّت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿69﴾﴾.

استئناف مناسبته قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64]، وقوله: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 68] إلخ. والمراد بأهل الكتاب هنا اليهود خاصة، ولذلك عبَّر عنهم بطائفة من أهل الكتاب لئلا يتوهم أنهم أهل الكتاب الذين كانت المحاجَّة معهم في الآيات السابقة.

والمراد بالطائفة جماعة منهم من قريظة، والنضير، وقينقاع، دعوا عمار بن ياسر، ومعاذ بن جبل، وحذيفة بن اليمان، إلى الرجوع إلى الشرك.

وجملة: ﴿لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ مبيِّنة لمضمون جملة: ﴿وَدَّت﴾ على طريقة الإجمال والتفصيل. فلو شرطية مستعملة في التمني مجازاً لأن التمني من لوازم الشرط الامتناعي. وجواب الشرط محذوف يدل عليه فعل ﴿وَدَّت﴾ تقديره: لو يضلونكم لحصل مودودهم، والتحقيق أن التمني عارض من عوارض لو الامتناعية في بعض المقامات. وليس هو معنى أصلياً من معاني لو. وقد تقدم نظير هذا في قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ في سورة البقرة [96].

وقوله: ﴿لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ أي: ودُّوا إضلالكم، وهو يحتمل أنهم ودوا أن يجعلوهم على غير هدى في نظر أهل الكتاب، أي: يذبذبوهم، ويحتمل أن المراد الإضلال في نفس الأمر، وإن كان وُدُّ أهل الكتاب أن يهوِّدوهم. وعلى الوجهين يحتمل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ أن يكون معناه: إنهم إذا أضلوا الناس فقد صاروا هم أيضاً ضالين؛ لأن الإضلال ضلال، وأن يكون معناه: إنهم كانوا من قبل ضالين برضاهم بالبقاء على دين منسوخ، وقوله: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ يناسب الاحتمالين لأن العلم بالحالتين دقيق.

[70، 71] ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ ۝٧٠ يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَـٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٧١﴾.

التفات إلى خطاب اليهود. والاستفهام إنكاري. والآيات: المعجزات، ولذلك قال: ﴿وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ﴾. وإعادة ندائهم بقوله: ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ﴾ ثانية لقصد التوبيخ وتسجيل باطلهم عليهم. ولبس الحق بالباطل تلبيس دينهم بما أدخلوا فيه من الأكاذيب والخرافات والتأويلات الباطلة، حتى ارتفعت الثقة بجميعه. وكتمان الحق يحتمل أن يراد به كتمانهم تصديق محمد ﷺ، ويحتمل أن يراد به كتمانهم ما في التوراة من الأحكام التي أماتوها وعوّضوها بأعمال أحبارهم وآثار تأويلاتهم، وهم يعلمونها ولا يعملون بها.

[72، 73] ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَـٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ۝٧٢ وَلَا تُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمۡ قُلۡ إِنَّ ٱلۡهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾.

عطف على ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٞ﴾ [آل عمران: 69]. فالطائفة الأولى حاولت الإضلال بالمجاهرة، وهذه الطائفة حاولته بالمخادعة. قيل أشير إلى طائفة من اليهود منهم: كعب بن الأشرف، ومالك بن الصيف، وغيرهما من يهود خيبر، أغواهم العُجب بدينهم فتوهموا أنهم قدوة للناس، فلما أعيتهم المجاهرة بالمكابرة دبَّروا للكيد مكيدة أخرى، فقالوا لطائفة من أتباعهم: آمنوا بمحمد أول النهار مظهرين أنكم صدَّقتموه ثم اكفروا آخر النهار ليظهر أنكم كفرتم به عن بصيرة وتجربة، فيقول المسلمون ما صرف هؤلاء عنا إلا ما انكشف لهم من حقيقة أمر هذا الدين، وأنه ليس هو الدين المبشر به في الكتب السالفة. ففعلوا ذلك.

وقوله: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ يحتمل أنه من لفظ الحكاية بأن يكون اليهود قالوا آمنوا بالذي أنزل على أتباع محمد، فحوَّله الله تعالى فقال: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ تنويهاً بصدق إيمانهم. ويحتمل أنه من المحكي بأن يكون اليهود أطلقوا هذه الصلة على أتباع محمد إذ صارت عَلَماً بالغلبة عليهم. و﴿وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ﴾ أوله، وتقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿وَجِيهٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [آل عمران: 45].

وقوله: ﴿وَلَا تُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمۡ﴾ من كلام الطائفة من أهل الكتاب قصدوا به الاحتراس ألا يظنوا من قولهم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ﴾ أنه إيمان حق، فالمعنى ولا تؤمنوا إيماناً حقاً إلا لمن تبع دينكم، فأما محمد فلا تؤمنوا به لأنه لم يتبع دينكم، فهذا تعليل للنهي.

وهذا اعتذار عن إلزامهم بأن كتبهم بشَّرت بمجيء رسول مقفٍّ فتوهموا أنه لا يجيء إلا بشريعة التوراة، وضلوا عن عدم الفائدة في مجيئه بما في التوراة لأنه من تحصيل الحاصل، فيتنزه فعل الله عنه، فالرسول الذي يجيء بعد موسى لا يكون إلا ناسخاً لبعض شريعة التوراة، فجمعُهم بين مقالة: ﴿ءَامِنُواْ بِالَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وبين مقالة: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ﴾ مثل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: 17].

وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ كلام معترض، أُمر النبي عليه الصلاة والسلام أن يقوله لهم. كنايةً عن استبعاد حصول اهتدائهم، وأن الله لم يهدهم، لأن هدى غيره، أي: محاولته هدي الناس لا يحصل منه المطلوب، إذا لم يقدره الله. فالقصر حقيقي: لأن ما لم يقدره الله فهو صورة الهدى وليس بهدى وهو مقابل قولهم: آمنوا بالذي أنزل ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، إذ أرادوا صورة الإيمان، وما هو بإيمان، وفي هذا الجواب إظهار الاستغناء عن متابعتهم.

[73] ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾.

أشكل موقع هذه الآية بعد سابقتها وصفَ نظمها. ومصرفَ معناها: إلى أي فريق. وقال القرطبي: إنها أشكلُ آية في هذه السورة. وذكر ابن عطية وجوهاً ثمانية ترجع إلى احتمالين أصليين.

الاحتمال الأول: أنها تكملة لمحاورة الطائفة من أهل الكتاب بعضهم بعضاً، وأن جملة ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ معترضة في أثناء ذلك الحوار، وعلى هذا الاحتمال تأتي وجوه نقتصر منها على وجهين واضحين:

أحدهما: أنهم أرادوا تعليل قولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ على أن سياق الكلام يقتضي إرادتهم استحالة نسخ شريعة التوراة، واستحالة بعثة رسول بعد موسى، وأنه يقدر لام تعليل محذوف قبل ﴿أَن﴾ المصدرية وهو حذف شائع مثله. ثم إما أن يقدر حرف نفي بعد ﴿أَن﴾ يدل عليه السياق ويقتضيه لفظ ﴿أَحَدٌ﴾ المراد منه شمول كل أحد، لأن ذلك اللفظ لا يستعمل مراداً منه الشمول إلا في سياق النفي، وما في معنى النفي مثل استفهام الإنكار، فأما إذا استعمل ﴿أَحَدٌ﴾ في الكلام الموجب فإنه يكون بمعنى الوصف بالوحدة، وليس ذلك بمناسب في هذه الآية.

فتقدير الكلام: لأن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم. وحذف حرف النفي بعد لام التعليل، ظاهرة ومقدرة، كثير في الكلام، ومنه قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: 176] أي: لئلا تضلوا.

والمعنى: أن قصدهم من هذا الكلام تثبيت أنفسهم على ملازمة دين اليهودية، لأن اليهود لا يجوِّزون نسخ أحكام الله ويتوهمون أن النسخ يقتضي البَداء.

الوجه الثاني: أنهم أرادوا إنكار أن يؤتى أحد بالنبوة كما أوتيها أنبياء بني إسرائيل، فيكون الكلام استفهاماً إنكارياً حذفت منه أداة الاستفهام لدلالة السياق؛ ويؤيده قراءة ابن كثير قوله: ﴿أَنْ يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ﴾ بهمزتين.

وأما قوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ فحرف ﴿أَوْ﴾ فيه للتقسيم مثل: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]، وما بعد ﴿أَوْ﴾ معطوف على النفي، أو على الاستفهام الإنكاري على اختلاف التقديرين، والمعنى: ولا يحاجوكم عند ربكم ـ أو ـ وكيف يحاجوكم عند ربكم، أي: لا حجة لهم عليكم عند الله.

واو الجمع في ﴿يُحَآجُّوكُمْ﴾ ضمير عائد إلى ﴿أَحَدٌ﴾ لدلالته على العموم في سياق النفي أو الإنكار.

وفائدة الاعتراض في أثناء كلامهم المبادرة بما يفيد ضلالهم، لأن الله حرمهم التوفيق.

الاحتمال الثاني: أن تكون الجملة مما أُمر النبي ﷺ بأن يقوله لهم بقية لقوله: ﴿إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾.

والكلام على هذا رد على قولهم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ﴾ وقولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ على طريقة اللف والنشر المعكوس، فقوله: ﴿أَنْ يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ إبطال لقولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ أي: قلتم ذلك حسداً من ﴿أَنْ يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾، وقوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ﴾ رد لقولهم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ﴾ على طريقة التهكم، أي: مرادكم التنصل من أن يحاجوكم، أي: الذين آمنوا عند الله يوم القيامة، فجمعتم بين الإيمان بما آمن به المسلمون، حتى إذا كان لهم الفوز يوم القيامة لا يحاجونكم عند الله بأنكم كافرون، وإذا كان الفوز لكم كنتم قد أخذتم بالحزم إذ لم تبطلوا دين اليهودية، وعلى هذا فواو الجماعة في قوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ﴾ عائد إلى الذين آمنوا. وهذا الاحتمال أنسب نظماً بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ ليكون لكل كلام حُكي عنهم تلقينُ جوابٍ عنه، فجواب قولهم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الآية، قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾. وجواب قولهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ﴾ إلخ قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ إلخ. فهذا مِلاك الوجوه، ولا نطيل باستيعابها إذ ليس من غرضنا في هذا التفسير.

وكلمة ﴿أَحَدٌ﴾ اسم نكرة غلب استعمالها في سياق النفي، ومعناها شخص أو إنسان، وهو معدود من الأسماء التي لا تقع إلا في حيز النفي فيفيد العموم مثل عَريب وديَّار ونحوهما، وندر وقوعه في حيز الإيجاب، وهمزته مبدلة من الواو وأصله وَحَد بمعنى واحد، ويرد وصفاً بمعنى واحد.

وقرأ الجمهور: ﴿أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ﴾ بهمزة واحدة هي جزء من حرف ﴿أَنْ﴾. وقرأه ابن كثير بهمزتين مفتوحتين أولاهما همزة استفهام، والثانية جزء من حرف ﴿أَنْ﴾ وسهَّل الهمزة الثانية.

[73، 74] ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿73﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿74﴾﴾.

زيادة تذكير لهم وإبطال لإحالتهم أن يكون محمد ﷺ رسولًا من الله، وتذكير لهم على طرح الحسد على نعم الله تعالى، أي: كما أعطى الله الرسالة موسى كذلك أعطاها محمدًا، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: 54].

وتأكيد الكلام بـ ﴿إِنَّ﴾ لتنزيلهم منزلة من ينكر أن الفضل بيد الله ومن يحسب أن الفضل تبع لشهواتهم، وجملة: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ عطف على جملة أن الفضل بيد الله، وهو لا يخفى عليه من هو أهل لنوال فضله.

و﴿وَٰسِعٌ﴾ اسم فاعل الموصوف بالسعة.

وحقيقة السعة امتداد فضاء الحيز من مكان أو ظرف امتداداً يكفي لإيواء ما يحويه ذلك الحيز بدون تزاحم ولا تداخل بين أجزاء المحوي، يقال: أرض واسعة وإناء واسع وثوب واسع، ويطلق الاتساع وما يشتق منه على وفاء الشيء بالعمل الذي يعمله نوعه دون مشقة، يقال: فلان واسع البال، وواسع الصدر، وواسع العطاء. وواسع الخُلق، فتدل على شدة أو كثرة ما يسند إليه أو يوصف به أو يتعلق به من أشياء ومعان، وشاع ذلك حتى صار معنى ثانياً.

و﴿وَٰسِعٌ﴾ من صفات الله وأسمائه الحسنى، وهو بالمعنى المجازي لا محالة لاستحالة المعنى الحقيقي في شأنه تعالى، ومعنى هذا الاسم عدمُ تناهي التعلقات لصفاته ذات التعلق، فهو واسع العلم، وواسع الرحمة، وواسع العطاء، فسعة صفاته تعالى أنها لا حد لتعلقاتها، فهو أحق الموجودات بوصف واسع، لأنه الواسع المطلق.

وإسناد وصف واسع إلى اسمه تعالى إسناد مجازي أيضاً، لأن الواسع صفاتُه، ولذلك

يؤتى بعد هذا الوصف أو ما في معناه من فعل السعة بما يميز جهة السعة من تمييز نحو: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾. فوصفه في هذه الآية بأنه واسع هو سعة الفضل لأنه وقع تذييلًا لقوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾.

وأحسب أن وصف الله بصفة واسع في العربية من مبتكرات القرآن.

وقوله: ﴿عَلِيمٌ﴾ صفة ثانية بقوة علمه، أي: كثرة متعلقات صفة علمه تعالى.

ووصفه بأنه عليم هنا لإفادة أنه عليم بمن يستأهل أن يؤتيه فضله، ويدل على علمه بذلك ما يظهر من آثار إرادته وقدرته الجارية على وفق علمه متى ظهر للناس ما أودعه الله من فضائل في بعض خلقه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124].

وجملة ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ بدل بعض من كلٍّ لجملة: ﴿إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ فإن رحمته بعض مما هو فضله.

وجملة ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ تذييل، وتقدَّم تفسير نظيره عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ في سورة البقرة [105].

[75، 76] ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75) بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ (76)﴾.

عطف على قوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 72] أو على قوله: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ [آل عمران: 69]، عطف القصة على القصة، والمناسبة بيان دخائل أحوال اليهود في معاملة المسلمين الناشئة عن حسدهم، وفي انحرافهم عن ملة إبراهيم مع ادعائهم أنهم أولى الناس به، فقد حكى في هذه الآية خيانة فريق منهم.

وقد ذكر الله هنا في أهل الكتاب فريقين: فريقاً يؤدي الأمانة تعففاً عن الخيانة، وفريقاً لا يؤدي الأمانة متعلِّلين لإباحة الخيانة في دينهم، قيل: ومن الفريق الأول: عبدالله بن سلام، ومن الفريق الثاني: فنحاص بن عازوراء، وكلاهما من يهود يثرب. والمقصود من الآية ذم الفريق الثاني إذ كان من دينهم في زعمهم إباحة الخون، قال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾ فلذلك كان المقصود هو قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ إلخ، ولذلك طُوِّل الكلام فيه.

وإنما قدَّم عليه قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾ إنصافاً لحق هذا الفريق، لأن الإنصاف مما اشتهر به الإسلام، وإذ كان في زعمهم أن دينهم يبيح لهم خيانة غيرهم، فقد صار النعي عليهم، والتعبير بهذا القول لازماً لجميعهم أمينهم وخائنهم، لأن الأمين حينئذ لا مزية له إلا في أنه ترك حقاً يبيح له دينه أخذه، فترفَّع عن ذلك كما يترفع المتغالي في المروءة عن بعض المباحات.

وتقديم المسند في قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ في الموضعين للتعجيب من مضمون صلة المسند إليهما: ففي الأول: للتعجيب من قوة الأمانة، مع إمكان الخيانة ووجود العذر له في عادة أهل دينه، والثاني: للتعجيب من أن يكون الخَوْن خُلُقاً لمتبَّع كتاب من كتب الله، ثم يزيد التعجيب عند قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ﴾ فيكسب المسند إليهما زيادة عجَب حال.

وعُدِّي ﴿تَأْمَنْهُ﴾ مع إن مثله يتعدى بعلى كقوله: ﴿هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: 64]، لتضمينه معنى تعامله بقنطار ليشمل الأمانة بالوديعة، والأمانة بالمعاملة على الاستيمان، وقيل: الباء فيه بمعنى على كقول أبي ذر أو عباس بن مرداس:

أربٌّ يبولُ الثُّعلُبانُ برأسه

وهو محمل بعيد، لأن الباء في البيت للظرفية كقوله تعالى: ﴿بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ [الفتح: 24].

وقرأ الجمهور ﴿يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ بكسر الهاء من ﴿يُؤَدِّهِ﴾ على الأصل في الضمائر.

وقرأه أبو عمرو، وحمزة، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر: بإسكان هاء الضمير في ﴿يُؤَدِّهِ﴾ فقال الزجاج: هذا الإسكان الذي روي عن هؤلاء غلط بيِّن، لأن الهاء لا ينبغي أن تُجزم وإذا لم تُجزم فلا يجوز أن تكسر في الوصل. هكذا نقله ابن عطية، ومعناه أن جزم الجواب لا يظهر على هاء الضمير بل على آخر حرف من الفعل ولا يجوز تسكينها في الوصل كما في أكثر الآيات التي سكَّنوا فيها الهاء.

وقيل: هو إجراء للوصل مجرى الوقف وهو قليل، قال الزجاج: وأما أبو عمرو فأراه كان يختلس الكسر فغلط عليه من نقله، وكلام الزجاج مردود لأنه راعى فيه المشهور من الاستعمال المقيس، واللغة أوسع من ذلك، والقرآن حجة. وقرأه هشام عن ابن عامر، ويعقوب باختلاس الكسر.

وحكى القرطبي عن الفراء: أن مذهب بعض العرب يجزمون الهاء إذا تحرك ما قبلها، يقولون ضربته كما يُسكنون ميم أنتم وقمتم وأصله الرفع، وهذا كما قال الراجز:

لــــمَّـــا رأى ألّا دَعَـــهْ ولا شِـــبَـــع   مـــالَ إلــى أرْطــاةِ حــقــف فــاضــطــجــع

والقنطار تقدم آنفاً في قوله تعالى: ﴿وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ [آل عمران: 14].

والدينار اسمٌ للمسكوك من الذهب الذي وزنه اثنتان وسبعون حبة من الشعير المتوسط، وهو معرَّب دِنَّار من الرومية.

وقد جعل القنطار والدينار مَثَلين للكثرة والقلة، والمقصود ما يفيده الفحوى من أداء الأمانة فيما هو دون القنطار، ووقوع الخيانة فيما هو فوق الدينار.

وقوله: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ أطلق القيام هنا على الحرص والمواظبة: كقوله: ﴿قَآئِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: 18] أي: لا يفعل إلا العدل.

وعُدِّي ﴿قَآئِمًا﴾ بحرف (على) لأن القيام مجاز على الإلحاح والترداد، فتعديته بحرف الاستعلاء قرينة وتجريد للاستعارة.

و(ما) من قوله: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ حرف مصدري يصير الفعل بعده في تأويل مصدر، ويكثر أن يقدر معها اسم زمان ملتزم حذفه يدل عليه سياق الكلام، فحينئذ يقال (ما) ظرفية مصدرية. وليست الظرفية مدلولها بالأصالة ولا هي نائبة عن الظرف، ولكنها مستفادة من موقع ﴿مَا﴾ في سياق كلام يؤذن بالزمان، ويكثر ذلك في دخول ﴿مَا﴾ على الفعل المتصرف من مادة دام ومرادفها.

و﴿مَا﴾ في هذه الآية كذلك، فالمعنى: لا يؤده إليك إلا في مدة دوام قيامك عليه، أي: إلحاحك عليه. والدوام حقيقته استمرار الفعل وهو هنا مجاز في طول المدة، لتعذر المعنى الحقيقي مع وجود أداة الاستثناء، لأنه إذا انتهى العمر لم يحصل الإلحاح بعد الموت.

والاستثناء من قوله: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ يجوز أن يكون استثناءً مفرَّغاً من أوقات يدل عليها موقع (ما)، والتقدير: لا يؤده إليك في جميع الأزمان إلا زماناً تدوم عليه فيه قائماً، فيكون ﴿مَا﴾ بعد ﴿إِلَّا﴾ نصباً على الظرف، ويجوز أن يكون مفرَّغاً من مصادر يدل عليها معنى ﴿مَا﴾ المصدرية، فيكون ما بعده منصوباً على الحال لأن المصدر يقع حالًا.

وقدم المجرور على متعلقه في قوله: ﴿عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ للاهتمام بمعنى المجرور، ففي تقديمه معنى الإلحاح، أي: إذا لم يكن قيامك عليه لا يُرجع لك أمانتك.

والإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا﴾ إلى الحكم المذكور وهو: ﴿إِن تَأْمَنْهُ

﴿بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ وإنما أشير إليه لكمال العناية بتمييزه لاختصاصه بهذا الشأن العجيب.

والباء للسبب، أي: ذلك مسبب عن أقوال اختلقوها، وعبَّر عن ذلك بالقول، لأن القول يصدر عن الاعتقاد، فلذا ناب منابه فأطلق على الظن في مواضع من كلام العرب.

وأرادوا بالأميين من ليسوا من أهل الكتاب في القديم، وقد تقدم بيان معنى الأمي في سورة البقرة.

وحرف ﴿فِى﴾ هنا للتعليل. وإذ قد كان التعليل لا يتعلق بالذوات، تعيَّن تقدير مضاف مجرور بحرف ﴿فِى﴾ والتقدير: في معاملة الأميين.

ومعنى: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ ليس علينا في أكل حقوقهم حرج ولا إثم، فتعليق الحكم بالأميين، أي: ذواتهم مراد منه أعلق أحوالهم بالغرض الذي سيق له الكلام.

فالسبيل هنا طريق المؤاخذة، ثم أطلق السبيل في كلام العرب مجازاً مشهوراً على المؤاخذة، قال تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: 91]، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ﴾ [التوبة: 93] وربما عبَّر عنه العرب بالطريق، قال حُميد بن ثور:

وهل أنا إن علَّلت نفسي بسَرحة ... من السَّرْح موجود عليَّ طريق

وقصدهم من ذلك أن يحقروا المسلمين، ويتطاولوا بما أوتوه من معرفة القراءة والكتابة من قبلهم. أو أرادوا الأميين بمعرفة التوراة، أي: الجاهلين، كناية عن كونهم ليسوا من أتباع دين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وأيًّا ما كان فقد أنبأ هذا عن خُلُق عجيب فيهم، وهو استخفافهم بحقوق المخالفين لهم في الدين، واستباحة ظلمهم مع اعتقادهم أن الجاهل أو الأمي جدير بأن يدحض حقه. والظاهر أن الذي جرأهم على هذا سوء فهمهم في التوراة، فإن التوراة ذكرت أحكاماً فرقت فيها بين الإسرائيلي وغيره في الحقوق، غير أن ذلك فيما يرجع إلى المؤاساة والمخالطة بين الأمة، فقد جاء في سفر التثنية الإصحاح الخامس عشر: «في آخر سبع سنين تعمل إبراء يبرئ كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه. الأجنبي تطالب، وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه». وجاء في الإصحاح 23 منه: «لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام وللأجنبي تقرض بربا»، ولكن شتان بين الحقوق والمؤاساة فإن تحريم الربا إنما كان لقصد المؤاساة، والمؤاساة غير مفروضة مع غير أهل الملة الواحدة. وعن ابن الكلبي قالت اليهود: الأموال كلها كانت لنا، فما في أيدي العرب

منها فهو لنا، وإنهم ظلمونا وغصبونا فلا إثم علينا في أخذ أموالنا منهم. وهذان الخُلقان الذميمان اللذان حكاهما الله عن اليهود قد اتصف بهما كثير من المسلمين، فاستحل بعضهم حقوق أهل الذمة، وتأولوها بأنهم صاروا أهل حرب، في حين لا حرب ولا ضرب.

وقد كذبهم الله تعالى في هذا الزعم فقال: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ قال المفسرون: إنهم ادعوا أنهم وجدوا ذلك في كتابهم. وروي عن سعيد بن جبير أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ قال النبي ﷺ: «**كذب أعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية إلا وهو تحت قدميَّ هاتين إلا الأمانة فإنها مؤداة إلى البر والفاجر**».

وقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ حال، أي: يتعمَّدون الكذب: إما لأنهم علموا أن ما قاسوه على ما في كتابهم ليس القياس فيه صحيح، وإما لأن التأويل الباطل بمنزلة العلم بالكذب، إذ الشبهة الضعيفة كالعهد.

و﴿بَلَىٰ﴾ حرف جواب وهو مختص بإبطال النفي فهو هنا لإبطال قولهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75].

و﴿بَلَىٰ﴾ غير مختصة بجواب استفهام المنفي بل يجاب بها عن قصد الإبطال، وأكثر مواقعها في جواب الاستفهام المنفي، وجيء في الجواب بحكم عام ليشمل المقصود وغيره: توفيراً للمعنى، وقصداً في اللفظ، فقال: ﴿مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ﴾ أي: لم يخن، لأن الأمانة عهد، ﴿وَٱتَّقَىٰ﴾ ربه فلم يدحض حق غيره ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ أي: الموصوفين بالتقوى، والمقصود نفي محبة الله عن ضد المذكور بقرينة المقام.

[77] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾.

مناسبة هذه الآية لما قبلها أن في خيانة الأمانة إبطالًا للعهد، وللحلف الذي بينهم وبين المسلمين وقريش. والكلام استئناف قصد منه ذكر الخُلق الجامع لشتات مساوئ أهل الكتاب من اليهود، دعا إليه قوله: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وما بعده.

وقد جرت أمثال هذه الأوصاف على اليهود مفرقة في سورة البقرة [40]: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ﴾. ﴿وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 41]. ﴿مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البقرة: 102]. ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 174]. فعلمنا أنهم

المراد بذلك هنا. وقد بيَّنا هنالك وجه تسمية دينهم بالعهد وبالميثاق، في مواضع، لأن موسى عاهدهم على العمل به، وبيَّنا معاني هذه الأوصاف والأخبار.

ومعنى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ غضبه عليهم، إذ قد شاع نفي الكلام في الكناية عن الغضب، وشاع استعمال النظر في الإقبال والعناية، ونفي النظر في الغضب، فالنظر المنفي هنا نظر خاص. وهاتان الكنايتان يجوز معهما إرادة المعنى الحقيقي.

وقوله: ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ أي: لا يطهرهم من الذنوب ولا يقلعون عن آثامهم، لأن من بلغ من رقة الديانة إلى حد أن يشتري بعهد الله وأيمانه ثمناً قليلًا، فقد بلغ الغاية القصوى في الجرأة على الله، فكيف يرجى له صلاح بعد ذلك، ويحتمل أن يكون المعنى: ولا يُنْميهم، أي: لا يكثر حظوظهم في الخيرات.

وفي مجيء هذا الوعيد، عقب الصلة، وهي: ﴿يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ الآية، إيذان بأن من شابههم في هذه الصفات فهو لاحق بهم، حتى ظن بعض السلف أن هذه الآية نزلت فيمن حلف يميناً باطلة، وكل يظن أنها نزلت فيما يعرفه من قصة يمين فاجرة، ففي البخاري، عن أبي وائل، عن عبدالله بن مسعود، قال رسول الله ﷺ: «**من حلف [على] يمين صبر ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان**»، فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ﴾ الآية، فدخل الأشعث بن قيس وقال: ما يحدثكم أبو عبدالرحمٰن؟ قلنا. كذا وكذا. قال: فيَّ أنزلت، كانت لي بئر في أرض ابن عم لي، فقال لي رسول الله ﷺ: «**بيِّنتك أو يمينك**»، قلت: إذن يحلف، فقال رسول الله: «**من حلف على يمين صبر**» الحديث.

وفي البخاري، عن عبدالله بن أبي أوفى: أن رجلًا أقام سلعة في السوق فحلف لقد أعطي بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلًا من المسلمين، فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية.

وفي عن ابن عباس أنه قرأ هاته الآية في قصة وجبت فيها يمين لرد دعوى.

[78] ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾.

أي: من اليهود طائفة تخيِّل للمسلمين أشياء أنها مما جاء في التوراة، وليست كذلك، إما في الاعتذار عن بعض أفعالهم الذَّميمة، كقولهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ

سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75]، وإما للتخليط على المسلمين حتى يشككوهم فيما يخالف ذلك مما ذكره القرآن، أو لإدخال الشك عليهم في بعض ما نزل به القرآن، فاللَّي مجمل، ولكنه مبيَّن بقوله: ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾، وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾.

واللّيّ في الأصل: الإراغة، أي: إدارة الجسم غير المتصلب إلى غير الصوب الذي هو ممتد إليه: فمن ذلك ليّ الحبل، وليّ العنان للفرس لإدارته إلى جهة غير صوب سيره، ومنه ليّ العنق، وليّ الرأس بمعنى الالتفات الشزر أو الإعراض، قال تعالى: ﴿لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ﴾ [المنافقون: 5].

واللّي في هذه الآية يحتمل أن يكون حقيقة بمعنى تحريف اللسان عن طريق حرف من حروف الهجاء إلى طريق حرف آخر يقاربه لتعطي الكلمة في أذن السامع جرس كلمة أخرى، وهذا مثل ما حكى الله عنهم في قولهم: ﴿وَرَٰعِنَا﴾ [النساء: 46]، وفي الحديث من قولهم في السلام على النبي: السام عليك، أي: الموت أو السِّلام ـ بكسر السين ـ عليك، وهذا اللي يشابه الإشمام والاختلاس ومنه إمالة الألف إلى الياء، وقد تتغير الكلمات بالترقيق والتفخيم وباختلاف صفات الحروف. والظاهر أن الكتاب: التوراة، فلعلهم كانوا إذا قرأوا بعض التوراة بالعربية نطقوا بحروف من كلماتها بين بين ليوهموا المسلمين معنى غير المعنى المراد، وقد كانت لهم مقدرة ومراس في هذا.

وقريب من هذا ما ذكره المبرد في الكامل أن بعض الأزارقة أعاد بيت عمر ابن أبي ربيعة في مجلس بن عباس:

رأتْ رجلًا أما إذا الشمسُ عارَضت ... فيضْحَى وأما بالعشيِّ فَيَخْصَرُ

فجعل يضحى يحزى، وجعل يخْصر يخسر بالسين ليشوه المعنى لأنه غضب من إقبال ابن عباس على سماع شعره. وفي الأحاجي والألغاز من هذا كقولهم: إن للَّاهي إلهاً فوقه، فيقولها أحد بحضرة ناس ولا يشبع كسرة للَّاهي يخالها السامع لله فيظنه كفر. أو لعلهم كانوا يقرأون ما ليس من التوراة بالكيفيات أو اللحون التي كانوا يقرأون بها التوراة ليخيلوا للسامعين أنهم يقرأون التوراة.

ويحتمل أن يكون اللَّي هنا مجازاً عن صرف المعنى إلى معنى آخر كقولهم: لوى الحجة، أي: ألقى بها على غير وجهها، وهو تحريف الكلم عن مواضعه: بالتأويلات الباطلة، والأقيسة الفاسدة، والموضوعات الكاذبة، وينسبون ذلك إلى الله، وأيًّا ما كان

فهذا اللَّي يقصدون منه التمويه على المسلمين لغرض، كما فعل ابن صوريا في إخفاء حكم رجم الزاني في التوراة وقوله: نحمِّم وجهه.

والمخاطب بـ(تحسبوه) المسلمون دون النبي ﷺ، أو هو والمسلمون في ظن اليهود.

وجيء بالمضارع في هاته الفعال: يلوون، يقولون، للدلالة على تجدد ذلك وأنه دأبهم.

وتكرير الكتاب في الآية مرتين، واسم الجلالة أيضاً مرتين، لقصد الاهتمام بالاسمين، وذلك يجر إلى الاهتمام بالخبر المتعلق بهما، والمتعلقين به، قال المرزوقي في شرح الحماسة في باب الأدب عند قول يحيى بن زياد:

لما رأيتُ الشيبَ لاح بياضه ... بمفرِق رأسي قلت للشيب مرحبا

كان الواجب أن يقول: «قلت له مرحباً، لكنهم يكررون الأعلام وأسماء الأجناس كثيراً والقصد بالتكرير التفخيم»، قلت: ومنه قول الشاعر:

لا أرى الموتَ يسبقُ الموتَ شيءٌ ... قَهَرَ الموتُ ذا الغنى والفقيرا

وقد تقدم تفصيل ذلك في سورة البقرة: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282].

والقراءة المعروفة يلوون: بفتح التحتية وسكون اللام وتخفيف الواو مضارع لوى، وذكر ابن عطية أن أبا جعفر قرأه: ﴿**يُلَوُّون**﴾ بضم ففتح فواو مشددة مضارع لوى بوزن فعل للمبالغة، ولم أر نسبة هذه القراءة إلى أبي جعفر في كتب القراءات.

[79، 80] ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿79﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿80﴾﴾.

اعتراض واستطراد: فإنه لما ذكر لَيّ اليهود ألسنتهم بالتوراة، وهو ضرب من التحريف، استطرد بذكر التحريف الذي عند النصارى لمناسبة التشابه في التحريف إذ تقوَّل النصارى على المسيح أنه أمرهم بعبادته، فالمراد بالبشر عيسى عليه السلام، والمقصود تنزيه عيسى عن أن يكون قال ذلك، ردًّا على النصارى، فيكون رجوعاً إلى الغرض الذي في قوله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ إلى قوله: ﴿بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

وفي الكشاف قيل: نزلت لأن رجلًا قال: يا رسول الله نسلِّم عليك كما يسلِّم بعضنا على بعض، أفلا نسجد لك؟ قال: «**لا ينبغي أن يُسجد لأحد من دون الله، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله**». قلت: أخرجه عبد بن حميد عن الحسن، فعلى تقدير كونه حديثاً مقبولًا فمناسبة ذكر هذه الآية هنا أنها قُصد منها الرد على جميع هذه المعتقدات. ووقع في أسباب النزول للواحدي من رواية الكلبي، عن ابن عباس: أن أبا رافع اليهودي والسيد من نصارى نجران قالا: «يا محمد أتريد أن نعبدك»؟ فقال رسول الله ﷺ: «**معاذ الله أن يُعبد غير الله**» ونزلت هذه الآية.

وقوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ نفي لاستحقاق أحد لذلك القول، واللام فيه للاستحقاق. وأصل هذا التركيب في الكلام: ما كان فلان فاعلًا كذا، فلما أريد المبالغة في النفي عدل عن نفي الفعل إلى نفي المصدر الدال على الجنس، وجعل نفي الجنس عن الشخص بواسطة نفي الاستحقاق إذ لا طريقة لحمل اسم ذات على اسم ذات إلا بواسطة بعض الحروف، فصار التركيب: ما كان له أن يفعل، ويقال أيضاً: ليس له أن يفعل، ومثل ذلك في الإثبات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿118﴾﴾ [طه: 118].

فمعنى الآية: ليس قول: ﴿كُونُواْ عِبَادًا لِّي﴾ حقاً لبشر، أيِّ بشرٍ كان. وهذه اللام هي أصل لام الجحود التي نحو: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ [الأنفال: 33]، فتراكيب لام الجحود كلها من قبيل قلب مثل هذا التركيب لقصد المبالغة في النفي، بحيث ينفى أن يكون وجود المسند إليه مجعولًا لأجل فعل كذا، أي: فهو بريء منه بأصل الخلقة ولذلك سمِّيت جحوداً.

والمنفي في ظاهر هذه الآية إيتاء الحكم والنبوءة، ولكن قد عُلم أن مصبَّ النفي هو المعطوف من قوله: ﴿ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي﴾ أي: ما كان له أن يقول كونوا عباداً لي إذا آتاه الله الكتاب إلخ.

والعباد جمع عبد كالعبيد، وقال ابن عطية: «الذي استقريت في لفظ العباد أنه جمع عبد لا يقصد معه التحقير، والعبيد يقصد منه، ولذلك قال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾» وسمَّت العرب طوائف من العرب سكنوا الحيرة ودخلوا تحت حكم كسرى بالعباد، وقيل لأنهم تنصروا فسمَّوهم بالعباد، بخلاف جمعه على عبيد كقولهم: هم عبيد العصا، وقال حمزة بن المطلب: هل أنتم إلا عبيد لأبي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46]؛ لأنه تشفيق وإعلام بقلة مقدرتهم، وأنه تعالى ليس بظلام لهم مع ذلك، ولما كان لفظة العباد تقتضي الطاعة لم تقع هنا، ولذلك آنس بها في قوله تعالى: ﴿قُلْ

﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الزمر: 53] فهذا النوع من النظر يسلك به سبل العجائب في ميزة فصاحة القرآن على الطريقة العربية السليمة». اهـ.

وقوله: ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قيد قُصد منه تشنيع القول بأن يكونوا عباد للقائل بأن ذلك يقتضي أنهم انسلخوا عن العبودية لله تعالى إلى عبودية البشر، لأن حقيقة العبودية لا تقبل التجزئة لمعبودين، فإن النصارى لما جعلوا عيسى ربًّا لهم، وجعلوه ابناً لله، قد لزمهم أنهم انخلعوا عن عبودية الله فلا جدوى لقولهم: نحن عبيد الله وعبيد عيسى، فلذلك جعلت مقالتهم مقتضية أن عيسى أمرهم بأن يكونوا عباداً له من دون الله، والمعنى أن الآمر بأن يكون الناس عباداً له هو آمر بانصرافهم عن عبادة الله. ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ أي: ولكن يقول كونوا منسوبين للرب، وهو الله تعالى، لأن النسب إلى الشيء إنما يكون لمزيد اختصاص المنسوب بالمنسوب إليه.

ومعنى أن يكونوا مخلصين لله دون غيره.

والربَّاني نسبة إلى الرب على غير قياس كما يقال اللِّحياني لعظيم اللِّحية، والشعراني لكثير الشعر.

وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾، أي: لأن علمكم الكتاب من شأنه أن يصدكم عن إشراك العبادة، فإن فائدة العلم العمل.

وقرأ الجمهور: ﴿بِمَا كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ ـ بفتح المثناة الفوقية وسكون العين وفتح اللام ـ مضارع علم، وقرأه عامر، وحمزة، وعاصم، والكسائي، وخلف: بضم ففتح فلام مشددة مكسورة مضارع علم المضاعف.

و﴿تَدۡرُسُونَ﴾ معناه تقرأون، أي: قراءة بإعادة وتكرير: لأن مادة درس في كلام العرب تحوم حول معاني التأثر من تكرر عمل يعمل في أمثاله، فمنه قوله: درست الريح رسم الدار إذا عفته وأبلته، فهو دارس، يقال منزل دارس، والطريق الدارس العافي الذي لا يتبين. وثوب دارس خَلَق، وقالوا: درس الكتاب إذا قرأه بتمهل لحفظه، أو للتدبر، وفي الحديث: «**ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة**» إلخ، رواه الترمذي فعطف التدارس على القراءة فعلم أن الدراسة أخص من القراءة. وسموا بيت قراءة اليهود مِدراساً كما في الحديث: إن النبي ﷺ خرج في طائفة من أصحابه حتى أتى مدراس اليهود فقرأ عليهم القرآن ودعاهم إلخ. ومادة درس تستلزم التمكن من المفعول فلذلك صار درس الكتاب مجازاً في فهمه وإتقانه، ولذلك عطف في هذه الآية: ﴿وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾ على ﴿بِمَا كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾.

وفعله من باب نصر، ومصدره في غالب معانيه الدرس، ومصدر درس بمعنى قرأ يجيء على الأصل درساً ومنه سُمِّي تعليم العلم درساً.

ويجيء على وزن الفِعالة دراسة وهي زنة تدل على معالجة الفعل، مثل الكتابة والقراءة، إلحاقاً لذلك بمصادر الصناعات كالتجارة والخياطة.

وفي قوله: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ التفات من الغيبة إلى الخطاب.

وقرأ الجمهور ﴿يَأْمُرُكُمْ﴾ بالرفع على ابتداء الكلام، وهذا الأصل فيما إذا أعيد حرف النفي، فإنه لما وقع بعد فعل منفي، ثم انتقض نفيه بلكن، احتيج إلى إعادة حرف النفي، والمعنى على هذه القراءة واضح، أي: ما كان لبشر أن يقول للناس كونوا إلخ، ولا هو يأمرهم أن يتخذوا الملائكة أرباباً. وقرأه ابن عامر، وحمزة، ويعقوب، وخلف: بالنصب عطفاً على أن يقول ولا زائدة لتأكيد النفي الذي في قوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ وليست معمولة لأن: لاقتضاء ذلك أن يصير المعنى: لا ينبغي لبشر أوتي الكتاب ألا يأمركم أن تتخذوا، والمقصود عكس هذا المعنى، إذ المقصود هنا أنه لا ينبغي له أن يأمر، فلذلك اضطر في تخريج هذه القراءة إلى جعل لا زائدة لتأكيد النفي وليست لنفي جديد. وقرأه الدوري عن أبي عمرو باختلاس الضمة إلى السكون.

ولعل المقصود من قوله: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًاۗ﴾ : أنهم لما بالغوا في تعظيم بعض الأنبياء والملائكة، فصوَّروا صور النبيين، مثل يحيى ومريم، وعبدوهما، وصوَّروا صور الملائكة، واقتران التصوير مع الغلو في تعظيم الصورة والتعبد عندها، ضرب من الوثنية.

قال ابن عرفة: إن قيل نفي الأمر أعم من النهي فهلَّا قيل وينهاكم. والجواب أن ذلك باعتبار دعواهم وتقوُّلهم على الرسل.

وأقول: لعل التعبير بلا يأمركم مشاكلة لقوله: ﴿ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ﴾ لأنهم زعموا أن المسيح قال: إنه ابن الله، فلما نُفي أنه يقول ذلك نُفي ما هو مثله وهو أن يأمرهم باتخاذ الملائكة أرباباً، أو لأنهم لما كانوا يدعون التمسك بالدين كان سائر أحوالهم محمولة على أنهم تلقوها منه، أو لأن المسيح لم ينههم عن ذلك في نفس الأمر، إذ هذا مما لا يخطر بالبال أن تتلبس به أمة متدينة فاقتصر في الرد على الأمة، على أن أنبياءهم لم يأمروهم به، ولذلك عقَّب بالاستفهام الإنكاري، وبالظرف المفيد مزيد الإنكار على ارتكابهم هذه الحالة، وهي قوله: ﴿أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

فهنالك سببان لإنكار أن يكونَ ما هم عليه مُرضياً أنبياءهم؛ فإنه كفر، وهم لا يرضون بالكفر. فما كان من حق من يتبعونهم التلبس بالكفر بعد أن خرجوا منه.

والخطاب في قوله: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ التفات من طريقة الغيبة في قوله: ﴿ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، فالمواجه بالخطاب هم الذين زعموا أن عيسى قال لهم: ﴿كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

فمعنى: ﴿أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ يقتضي أنهم كانوا مسلمين والخطاب للنصارى وليس دينهم يطلق عليه أنه إسلام. فقيل: أريد بالإسلام الإيمان أي: غير مشركين بقرينة قوله: ﴿بِٱلۡكُفۡرِ﴾.

وقيل: الخطاب للمسلمين بناءً على ظاهر قوله: ﴿إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ لأن اليهود والنصارى لم يوصفوا بأنهم مسلمون في القرآن، فهذا الذي جرَّأ من قالوا: إن الآية نزلت لقول رجل لرسول الله ﷺ ألا نسجد لك، ولا أراه لو كان صحيحاً أن تكون الآية قاصدة إياه؛ لأنه لو أريد ذلك لقيل: ثم يأمر الناس بالسجود إليه، ولما عرَّج على الأمر بأن يكونوا عباداً له من دون الله ولا بأن يتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً.

[81، 82] ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ (81) فَمَن تَوَلَّىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ (82)﴾.

عطف ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ﴾ على ﴿وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ﴾ [آل عمران: 80]، أي: ما أمركم الأنبياء بشيء مما تقوَّلتم عليهم، وقد أمروكم بغير ذلك فأضعتموه حين أخذ الله ميثاقهم ليبلِّغوه إليكم، فالمعطوف هو ظرف (إذ) وما تعلق به.

ويجوز أن يتعلق «إذ» بقوله: ﴿ءَأَقۡرَرۡتُمۡ﴾ مقدماً عليه، ويصح أن تجعل «إذ» بمعنى زمان غير ظرف، والتقدير: واذكر إذ أخذ الله ميثاق النبيين، فالمقصود الحكاية عن ذلك الزمان وما معه فيكون ﴿قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ﴾ معطوفاً بحذف العاطف. كما هو الشأن في جمل المحاورة، وكذلك قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ﴾.

ويصح أن تكون جملة ﴿قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ﴾ وما بعدها بياناً لجملة: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ باعتبار ما يقتضيه فعل ﴿أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾: من أن النبيين أعطوا ميثاقاً لله فقال: أأقررتم؟ قالوا: أقررنا الخ. ويكون قوله: ﴿لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم﴾ إلى قوله: ﴿وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ﴾ هو صيغة الميثاق.

وهذا الميثاق أخذه الله على جميع الأنبياء، يؤذنهم فيه بأن رسولًا يجيء مصدقاً

لما معهم، ويأمرهم بالإيمان به وبنصره، والمقصود من ذلك إعلام أممهم بذلك ليكون الميثاق محفوظاً لدى سائر الأجيال، بدليل قوله: ﴿فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾ إلخ، إذ لا يجوز على الأنبياء التولي والفسق، ولكن المقصود أممهم كقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65]، وبدليل قوله: ﴿قَالَ فَاشْهَدُوا﴾ أي: على أممكم. وإلى هذا يرجع ما ورد في القرآن من دعوة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 129]، وقد جاء في سفر التثنية قول موسى عليه السلام: قال لي الرب أقيم لهم نبياً منهم من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به. وإخوة بني إسرائيل هم بنو إسماعيل، ولو كان المراد نبياً إسرائيلياً لقال أقيم لهم نبياً منهم على ما في ترجمة التوراة من غموض، ولعل النص الأصلي أصلح من هذا المترجَم.

والبشارات في كتب أنبياء بني إسرائيل وفي الإنجيل كثيرة، ففي متى قول المسيح: «وتقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين، ولكن الذي يصبر، أي: يبقى أخيراً إلى المنتهى فهذا يخلص ويكرز[1] ببشارة الملكوت هذه في كل المسكونة شهادة لجميع الأمم ثم يأتي المنتهى». وفي إنجيل يوحنا قول المسيح: «وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد، وأما المعزِّي الروح القدس الذي سيرسله الرب باسمي فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم، ومتى جاء المعزي روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي» إلى غير ذلك.

وفي أخذ العهد على الأنبياء زيادة تنويه برسالة محمد ﷺ، وهذا المعنى هو ظاهر الآية، وبه فسَّر مُحقِّقو المفسرين من السلف منهم علي بن أبي طالب، وابن عباس، وطاووس، والسدي.

ومن العلماء من استبعد أن يكون أخذ العهد على الأنبياء حقيقة نظراً إلى قوله: ﴿فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿82﴾﴾ توَّهموه متعيناً لأن يكون المراد بمن تولى من النبيين المخاطَبين، وستعلم أنه ليس كذلك فتأولوا الآية بأن المراد من أخذ العهد على أممهم، وسلكوا مسالك مختلفة من التأويل فمنهم من جعل إضافة الميثاق للنبيين إضافة تشبه إضافة المصدر إلى فاعله، أي: أخذ الله على الأمم ميثاق أنبياءهم منهم، ومنهم من قدر حذف المضاف، أي: أمم النبيين أو أولاد النبيين، وإليه مال قول مجاهد والربيع، واحتجوا بقراءة أُبَيّ، وابن مسعود، وهذه الآية: ﴿**وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لما آتيناكم من كتاب**﴾، ولم يقرأ ميثاق النبيئين، وزاد مجاهد فقال:

---

(1) وقعت كلمة يكرز في ترجمة إنجيل متى، ولعل معناها: ويحسن تبليغ الدين.

إن قراءة أُبيّ هي القرآن، وإن لفظ النبيين غلط من الكتّاب، ورده ابن عطية وغيره بإجماع الصحابة والأمة على مصحف عثمان.

وقوله: ﴿لَمَا ءَاتَيْنَٰكُم﴾ قرأ الجمهور ﴿لَمَا﴾ بفتح اللام وتخفيف الميم، فاللام موطّئة للقسم، ولأن أخذ الميثاق في معنى اليمين وما موصولة مبتدأ و﴿ءَاتَيْنَٰكُم﴾ صلته وحذف العائد المنصوب جرى على الغالب في مثله، و﴿مِّن كِتَٰبٍ﴾ بيان للموصول وصلته، وعطف ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ﴾ على ﴿ءَاتَيْنَٰكُم﴾، أي: الذي آتيناكموه وجاءكم بعده رسول. ولتؤمنن اللام فيه لام جواب القسم والجواب سد مسد خبر المبتدأ كما هو المعروف وضمير به عائد على الرسول وحذف ما يعود على ما آتيناكم لظهوره.

وقرأه حمزة: بكسر لام ﴿لَمَا﴾ فتكون اللام للتعليل متعلقة بقوله: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ أي: شكراً على ما آتيتكم وعلى أن بعثت إليكم رسولًا مصدقاً لما كنتم عليه من الدين، ولا يضر عمل ما بعد لام القسم فيما قبلها فأخذ الميثاق عليهم مطلقاً ثم علل جواب القسم بأنه من شكر نعمة الإيتاء والتصديق، ولا يصح من جهة المعنى تعليق ﴿لَمَا ءَاتَيْنَٰكُم﴾ بفعل القسم المحذوف، لأن الشكر علة للجواب، لا لأخذ العهد.

ولام ﴿لَتُؤْمِنُنَّ﴾ لام جواب القسم، على الوجه الأول، وموطّئة للقسم على الوجه الثاني.

وقرأ نافع، وأبو جعفر: ﴿ءَاتَيْنَٰكُم﴾ بنون العظمة، وقرأه الباقون: ﴿**آتيتكم**﴾ بتاء المتكلم.

وجملة قال: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾.

والإقرار هنا مستعمل في معنى التحقيق بالوفاء مما أخذ من الميثاق.

والإصر: بكسر الهمزة، العهد المؤكد الموثق واشتقاقه من الإصار بكسر الهمزة وهو ما يعقد ويسد به، وقد تقدم الكلام على حقيقته ومجازه في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا﴾ في سورة البقرة [286].

وقوله: ﴿فَٱشْهَدُواْ﴾ إن كان شهادة على أنفسهم فهي بمعنى التوثق والتحقيق وكذلك قوله: ﴿وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18] وإن كانت شهادة على أممهم بذلك، والله شاهد على الجميع كما شهد النبيون على الأمم.

وقوله: ﴿فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾ أي: من تولى ممن شهدتم عليهم، وهم الأمم،

ولذلك لم يقل فمن تولى بعد ذلك منكم كما قال في الآية التي خوطب فيها بنو إسرائيل في سورة المائدة ﴿فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: 12].

ووجه الحصر في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ أنه للمبالغة، لأن فسقهم في هذه الحالة أشد فسقٍ، فجعل غيره من الفسق كالعدم.

[83] ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ تَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿83﴾﴾.

تفريع عن التذكير بما كان عليه الأنبياء.

والاستفهام للتوبيخ والتحذير.

وقرأه الجمهور ﴿تَبْغُونَ﴾ بتاء خطاب لأهل الكتاب جار على طريقة الخطاب في قوله آنفاً: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾ [آل عمران: 80]. وقرأه أبو عمرو، وحفص، ويعقوب: بياء الغيبة فهو التفات من الخطاب إلى الغيبة، إعراضاً عن مخاطبتهم إلى مخاطبة المسلمين بالتعجيب من أهل الكتاب. وكله تفريع ذكر أحوال خَلَف أولئك الأمم كيف اتبعوا غير ما أُخذ عليهم العهد به. والاستفهام حينئذ للتعجيب.

ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] وإضافته إلى الله لتشريفه على غيره من الأديان، أو لأن غيره يومئذ قد نسخ بما هو دين الله.

ومعنى ﴿تَبْغُونَ﴾ تطلبون يقال: بغى الأمر يبغيه بُغاء بضم الباء وبالمد، ويقصر. والبغية: بضم الباء وكسرها وهاء في آخره قيل مصدر، وقيل: اسم، ويقال ابتغى بمعنى بغى، وهو موضوع للطلب ويتعدى إلى مفعول واحد. وقياس مصدره البغي، لكنه لم يسمع البغي إلا في معنى الاعتداء والجور، وذلك فعله قاصر، ولعلهم أرادوا التفرقة بين الطلب وبين الاعتداء، فأماتوا المصدر القياسي لبغى بمعنى طلب وخصوه ببغى بمعنى اعتدى وظلم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الشورى: 42] ويقال: تَبَغَّى بمعنى ابتغى.

وجملة: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ﴾ حال من اسم الجلالة، وتقدم تفسير معنى الإسلام لله عند قوله تعالى: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 20].

ومعنى: ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ أن من العقلاء من أسلم عن اختيار لظهور الحق له، ومنهم من أسلم بالجبلَّة والفطرة كالملائكة، أو الإسلام كرهاً هو الإسلام بعد الامتناع،

أي: أكرهته الأدلة والآيات، أو هو إسلام الكافرين عند الموت ورؤية سوء العاقبة، أو هو الإكراه على الإسلام قبل نزول آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

والكَره ـ بفتح الكاف ـ: هو الإكراه، والكُره ـ بضم الكاف ـ: المكروه.

ومعنى: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ أنه يرجعكم إليه، ففعل رجع: المتعدي أسند إلى المجهول لظهور فاعله، أي: يرجعكم الله بعد الموت، وعند القيامة، ومناسبة ذكر هذا عقب التوبيخ والتحذير، أن الرب الذي لا مفر من حكمه لا يجوز للعاقل أن يعدل عن دينٍ أَمَره به، وحقه أن يسلم إليه نفسه مختاراً قبل أن يسلمها اضطراراً.

وقد دل قوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ على المراد من قوله: ﴿وَكَرْهًا﴾.

وقرأ الجمهور: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ بتاء المخاطبة، وقرأه حفص بياء الغيبة.

[84] ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿84﴾﴾.

المخاطب بفعل ﴿قُلْ﴾ هو النبي ﷺ، ليقول ذلك بمسمع من الناس: مُسلمهم، وكافرهم، ولذلك جاء في هذه الآية قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ أي: أنزل عليَّ لتبليغكم، فجعل إنزاله على الرسول والأمة لاشتراكهم في وجوب العمل بما أنزل، وعدَّى فعل ﴿أُنزِلَ﴾ هنا بحرف «على» باعتبار أن الإنزال يقتضي علواً، فوصول الشيء المنزل وصول استعلاء، وعدِّي في آية سورة البقرة بحرف «إلى» باعتبار أن الإنزال يتضمن الوصول وهو يتعدى بحرف إلى. والجملة اعتراض، واستئناف: لتلقين النبي ﷺ والمسلمين كلاماً جامعاً لمعنى الإسلام ليدوموا عليه، ويعلن به للأمم، نشأ عن قوله: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ تَبْغُونَ﴾ [آل عمران: 83].

ومعنى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ أننا لا نعادي الأنبياء، ولا يحملنا حب نبينا على كراهتهم، وهذا تعريض باليهود والنصارى، وحذف المعطوف وتقديره: لا نفرق بين أحد وآخر، وتقدم نظير هذه الآية في سورة البقرة. وهذه الآية شعار الإسلام، وقد قال الله تعالى: ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ [آل عمران: 119].

وهنا انتهت المجادلة مع نصارى نجران.

[85] ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿85﴾﴾.

عطف على جملة ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ تَبْغُونَ﴾ وما بينهما اعتراض، كما علمت،

وهذا تأييس لأهل الكتاب من النجاة في الآخرة، ورد لقولهم: نحن على ملة إبراهيم، فنحن ناجون على كل حال. والمعنى: من يبتغ غير الإسلام بعد مجيء الإسلام. وقرأه الجميع بإظهار حرفي الغين من كلمة (من يبتغ) وكلمة ﴿غَيْرَ﴾، وروى السوسي عن أبي عمرو إدغام إحداهما في الأخرى وهو الإدغام الكبير.

[86] ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86)﴾.

استئناف ابتدائي يناسب ما سبقه من التنويه بشرف الإسلام.

و﴿كَيْفَ﴾ استفهام إنكاري والمقصود إنكار أن تحصل لهم هداية خاصة، وهي إما الهداية الناشئة عن عناية الله بالعبد ولطفه به، وإسنادها إلى الله ظاهر؛ وإما الهداية الناشئة عن إعمال الأدلة والاستنتاج منها، وإسنادها إلى الله لأنه موجد الأسباب ومسبباتها. ويجوز أن يكون الاستفهام مستعملًا في الاستبعاد، فإنهم آمنوا وعلموا ما في كتب الله، ثم كفروا بعد ذلك بأنبيائهم، إذ عَبَدَ اليهود الأصنام غير مرة، وعَبَدَ النصارى المسيح، وقد شهدوا أن محمداً صادق لقيام دلائل الصدق، ثم كابروا، وشككوا الناس. وجاءتهم الآيات فلم يتعظوا، فلا مطمع في هديهم بعد هذه الأحوال، وإنما تسري الهداية لمن أنصف وتهيأ لإدراك الآيات دون القوم الذين ظلموا أنفسهم. وقيل نزلت في اليهود خاصة. وقيل نزلت في جماعة من العرب أسلموا ثم كفروا ولحقوا بقريش ثم ندموا فراسلوا قومهم من المسلمين يسألونهم هل من توبة فنزلت، ومنهم الحارث بن سويد، وأبو عامر الراهب، وطعيمة بن أُبَيْرِق.

وقوله: ﴿وَشَهِدُوا﴾ عطف على ﴿إِيمَانِهِمْ﴾ أي: وشهادتهم، لأن الاسم الشبيه بالفعل في الاشتقاق يحسن عطفه على الفعل وعطف الفعل عليه.

[87 ـ 89] ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (89)﴾.

الإشارة للتنبيه على أنهم أحرياء بما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم عليهم. وتقدم معنى: ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ إلى قوله: ﴿أَجْمَعِينَ﴾ في سورة البقرة [161]. وتقدم أيضاً معنى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا﴾ في سورة البقرة [160]، ومعنى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ الكناية عن المغفرة لهم. قيل: نزلت في الحارث بن سويد الأنصاري من بني عمرو بن عوف الذي ارتد ولحق بقريش، وقيل: بنصارى الشام، ثم كتب إلى قومه

ليسألهم هل من توبة، فسألوا رسول الله فنزلت هذه الآية، فأسلم ورجع إلى المدينة. وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ علة لكلام محذوف تقديره: الله يغفر لهم لأنه غفور رحيم.

[90] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴿90﴾﴾.

قال قتادة، وعطاء، والحسن: نزلت هذه الآية في اليهود، وعليه فالموصول بمعنى لام العهد، فاليهود بعد أن آمنوا بموسى كفروا بعيسى وازدادوا كفراً بمحمد ﷺ.

وقيل: أريد به اليهود والنصارى: فاليهود كما علمت، والنصارى آمنوا بعيسى ثم كفروا فعبدوه وألَّهوه، ثم ازدادوا كفراً بمحمد ﷺ.

وتأويل ﴿لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ إما أنه كناية عن أنهم لا يتوبون فتقبل توبتهم كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ﴾ [البقرة: 48] أي: لا شفاعة لها فتقبل، وهذا كقول امرئ القيس:

على لاحِبٍ لا يُهتدى بمَناره

أي لا منار له، إذ قد عُلم من الأدلة أن التوبة مقبولة ودليله الحصر المقصود به المبالغة في قوله: ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾. وإما أن الله نهى نبيه عن الاغترار بما يظهرونه من الإسلام نفاقاً، فالمراد بعدم القبول عدم تصديقهم في إيمانهم، وإما الإخبار بأن الكفر قد رسخ في قلوبهم فصار لهم سجية لا يحولون عنها، فإذا أظهروا التوبة فهم كاذبون، فيكون عدم القبول بمعنى عدم الاطمئنان لهم، وأسرارهم موكولة إلى الله تعالى. وقد أسلم بعض اليهود قبل نزول الآية: مثل عبدالله بن سلام، فلا إشكال فيه، وأسلم بعضهم بعد نزول الآية.

وقيل: المراد الذين ارتدوا من المسلمين وماتوا على الكفر، فالمراد بالازدياد الاستمرار وعدم الإقلاع. والقول في معنى ﴿لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ كما تقدم. وعليه يكون قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟﴾ توكيداً لفظياً بالمرادف، وليبنى عليه التفريع بقوله: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ وأيًّا ما كان فتأويل الآية متعين: لأن ظاهرها تعارضه الأدلة القاطعة على أن إسلام الكافر مقبول ولو تكرر منه الكفر، وأن توبة العصاة مقبولة، ولو وقع نقضها على أصح الأقوال، وسيجيء مثل هذه الآية في سورة النساء [137] وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿137﴾﴾.

[91] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٩١﴾﴾.

استئناف لبيان حال الكافرين الذين ماتوا على كفرهم، نشأ عن حكم فريق من الكفار تكرر منهم الكفر حتى رسخ فيهم وصار لهم ديدناً. وإن كان المراد في الآية السابقة من الذين ازدادوا كفراً الذين ماتوا على الكفر، كانت هذه الآية كالتوكيد اللفظي للأولى أعيدت ليبنى عليها قوله: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾. وأيًّا ما كان فالمراد بالموصول هنا العموم مثل المعرَّف بلام الاستغراق.

والفاء في قوله: ﴿فَلَن يُقْبَلَ﴾ مؤذنة بمعاملة الموصول معاملة اسم الشرط ليدل على أن الصلة هي علة عدم قبول التوبة، ولذلك لم يقترن خبر الموصول بالفاء في الجملة التي قبلها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ [آل عمران: 90] لأنهم إذا فعلوا ذلك ولم يموتوا كافرين قُبلت توبتهم، بخلاف الذين يموتون على الكفر فسبب عدم قَبول التوبة منهم مصرَّح به، وعليه فجملة فلن يقبل من أحدهم إلى آخرها في موضع خبر إن، وجملة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ مستأنفة استئنافاً بيانياً ناشئاً عن الإخبار بأنه لن يقبل من أحدهم فدية، ويجوز أن تكون جملة ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم﴾ إلى آخرها معترضة بين اسم (إن) وخبرها مقترنة بالفاء كالتي في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٤﴾﴾ [الأنفال: 14] وتكون جملة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ خبر (إن).

ومعنى ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ لن يقبل منهم بشيء يفتدون به في الآخرة لظهور أن ليس المراد نفي قَبول الافتداء في الدنيا. ضرورة أنهم وصفوا بأنهم ماتوا وهم كفار. والمِلء بكسر الميم ما يَملأ وعاء، ومِلء الأرض في كلامهم كناية عن الكثرة المتعذرة، لأن الأرض لا يملؤها شيء من الموجودات المقدَّرة، وهذا كقولهم عدد رمال الدهناء، وعدد الحصى، وميز هذا المقدار بذهباً لعزة الذهب وتنافس الناس في اقتنائه وقَبول حاجة من بذله، قال الحريري:

وقـارنـتْ نَـجْـحَ الـمـسـاعـي خَـطْـرتُـه

وقوله: ﴿وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ جملة في موقع الحال، والواو واو الحال، أي: لا يقبل منهم ولو في حال فُرض الافتداء به، وحرف «لو» للشرط وحذف جوابه لدلالة ما قبله عليه، ومثل هذا الاستعمال شائع في كلام العرب، ولكثرته قال كثير من النحاة: إن (لو) و(إن) الشرطيتين في مثله مجردتان عن معنى الشرط لا يقصد بهما إلا المبالغة، ولقَّبوهما

بالوصليتين ، أي : أنهما لمجرد الوصل والربط في مقام التأكيد. وترددوا أيضاً في إعراب الجملة الواقعة هذا الموقع، وفي الواو المقترنة بها، والمحققون على أنها واو الحال وإليه مال الزمخشري، وابن جني، والمرزوقي. ومن النحاة من جعل الواو عاطفة على شرط محذوف هو ضد الشرط المذكور، كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ [النساء: 135]. ومن النحاة من جعل الواو للاستئناف، ذكره الرضي راداً عليه، وليس حقيقاً بالرد: فإن للاستئناف البياني موقعاً مع هذه الواو.

هذا وإن مواقع هذه الواو تؤذن بأن الشرط الذي بعدها شرط مفروض هو غاية ما يتوقع معه انتفاء الحكم الذي قبلها، فيذكره المتكلم لقصد تحقق الحكم في سائر الأحوال كقول عمرو بن معد يكرب:

لَيسَ الجَمالُ بِمِئْزَرٍ فاعلَمْ وإنْ رُدِّيتَ بُرْدا

ولذاك جرت عادة النحاة أن يقدروا قبلها شرطاً هو نقيض الشرط الذي بعدها فيقولون في مثل قوله: وإن ردِّيت بُرداً إن لم تُرَدَّ بُرداً، بل وإن ردِّيت برداً، وكذا قول النابغة:

سأكعَمُ كلبي أن يَريبَك نبحُه ولو كنتُ أرعى مُسحلان فحامِرا

ولأجل ذلك، ورد إشكال على هذه الآية: لأن ما بعد ﴿وَلَوِ﴾ فيها هو عين ما قبلها، إذ الافتداء هو عين بذل ملء الأرض ذهباً، فلا يستقيم تقدير إن لم يفتد به بل ﴿وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾، ولذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية، فقال الزجاج: المعنى لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ينفقه في الدنيا ولو افتدى به في الآخرة، أي: لا يفديهم من العذاب، وهذا الوجه بعيد، إذ لا يقدر أن في الآخرة افتداء حتى يبالغ عليه، وقال قوم: الواو زائدة، وقال في الكشاف : هو محمول على المعنى كأنه قيل: فلن تقبل من أحدهم فدية ولو افتدى بملء الأرض ذهباً، يريد أن كلمة ملء الأرض في قوة كلمة فدية واختصر بعد ذلك بالضمير، قال: ويجوز أن يقدر كلمة «مثل»، قبل الضمير المجرور، أي: ولو افتدى بمثله، أي: ولو زاد ضعفه كقوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفۡتَدَوۡاْ بِهِۦ﴾ [الزمر: 47].

وعندي أن موقع هذا الشرط في الآية جار على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره وهو أن يقع الشرط استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال، محقق أو مقدر، يتوهمه المتكلم من المخاطب فيريد تقديره، فلا يقتضي أن شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم

تثبيتاً على المتكلم على حد قولهم: «ادرِ ما تقول»، فيجيب المتكلم بإعادة السؤال تقريراً له وإيذاناً بأنه تكلم عن بينة، نعم إن الغالب أن يكون السؤال عن الغاية وذلك كقول رؤبة، وهو من شواهد هذا:

قالت بناتُ العمِّ يا سلمى وإنْ ... كان فقيراً مُعْدِماً قالتْ وإنْ

وقد يحذف السؤال ويبقى الجواب كقول كعب بن زهير:

لا تأخُذَنّي بأقوال الوُشاة ولم ... أذْنِبْ وإنْ كثُرَتْ فيّ الأقاويل

وقد يذكر السؤال ولا يذكر الجواب كقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿43﴾﴾ [الزمر: 43] فلو ذكر الجواب من قبل المشركين لأجابوا بتقرير ذلك.

فقوله: ﴿وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ﴾ جواب سؤال متعجِّب من الحكم وهو قوله: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم﴾ فكأنه قال: ولو افتدى به، فأجيب بتقرير ذلك على حد بيت كعب. فمفاد هذا الشرط حينئذ مجرد التأكيد.

ويجوز أن يكون الشرط عطفاً على محذوف دل عليه افتدى، أي: لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً يجعله رهينة. ولو بذله فدية، لأن من عادة العرب أن المطلوب بحق قد يعطى فيه رهناً إلى أن يقع الصلح أو العفو، وكذلك في الديون، وكانوا إذا تعاهدوا على صلح أعطت القبائل رهائن منهم كما قال الحارث:

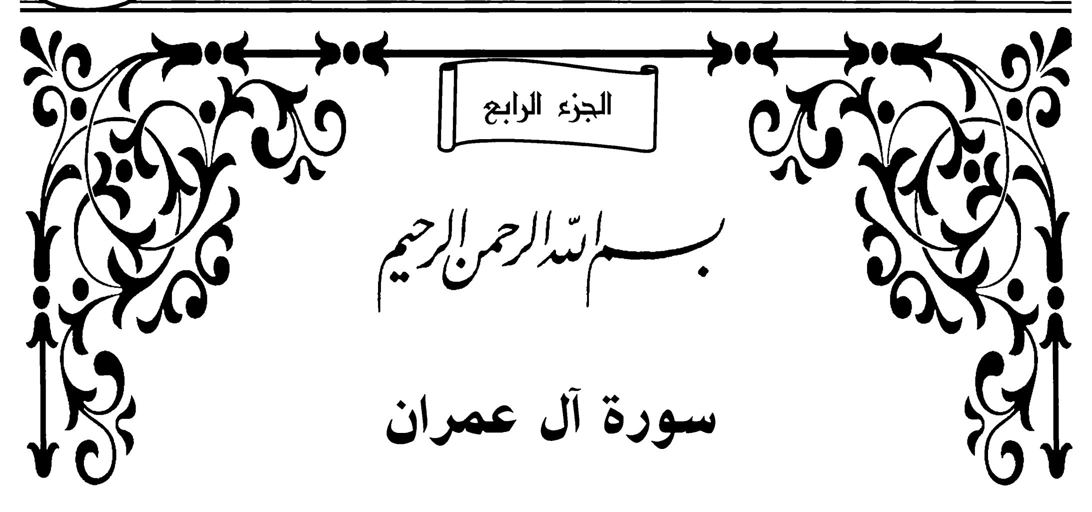
واذْكروا حِلْف ذي المجاز وما قُدِّ ... مَ فيه العُهودُ والكُفَلاء

ووقع في حديث كعب بن الأشرف أن محمد بن مسلمة قال له: «نرهنك السلاح واللّأمة».

وجملة ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فذلكة للمراد من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: 90] الآيتين.

وقوله: ﴿وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ تكميل لنفي أحوال الغناء عنهم وذلك أن المأخوذ بشيء قد يعطي فدية من مال، وقد يكفله من يوثق بكفالتهم، أو يشفع له من هو مسموع الكلمة، وكل من الكفيل والشفيع ناصر.





سورة آل عمران

[92] ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ۝٩٢﴾.

استئناف وقع معترضاً بين جملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [آل عمران: 91] الآية، وبين جملة ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلّٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: 93].

وافتتاح الكلام ببيان بعض وسائل البر إيذان بأن شرائع الإسلام تدور على محور البر، وأن البر معنى نفساني عظيم لا يخرم حقيقته إلا ما يفضي إلى نقض أصل من أصول الاستقامة النفسانية، فالمقصود من هذه الآية أمران؛ **أولهما**: التحريض على الإنفاق والتنويه بأنه من البر، **وثانيهما**: التنويه بالبر الذي الإنفاق خصلة من خصاله.

ومناسبة موقع هذه الآية تِلْوَ سابقتها، أن الآية السابقة لما بينت أن الذين كفروا لن يقبل من أحدهم أعظم ما ينفقه، بينت هذه الآية ما ينفع أهل الإيمان من بذل المال، وأنه يبلغ بصاحبه مرتبة البر، فبين الطرفين مراتب كثيرة قد علمها الفطناء من هذه المقابلة. والخطاب للمؤمنين لأنهم المقصود من كل خطاب لم يتقدم قبله ما يعيِّن المقصود منه.

والبر كمال الخير وشموله في نوعه: إذ الخير قد يعظم بالكيفية، وبالكمية، وبهما معاً، فبذل النفس في نصر الدين يعظم بالكيفية في ملاقاة العدو الكثير بالعدد القليل، وكذلك إنقاذ الغريق في حالة هول البحر، ولا يتصور في ذلك تعدد، وإطعام الجائع يعظم بالتعدد، والإنفاق يعظم بالأمرين جميعاً، والجزاء على فعل الخير إذا بلغ كمال الجزاء وشموله كان براً أيضاً.

وروى النواس بن سمعان عن النبي ﷺ أنه قال: «**البر حسن الخلق والإثم ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس**» رواه مسلم.

ومقابلة البر بالإثم تدل على أن البر ضد الإثم. وتقدم عند قوله تعالى: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: 177].

وقد جعل الإنفاق من نفس المال المحب غاية لانتفاء نوال البر، ومقتضى الغاية أن نوال البر لا يحصل بدونها، وهو مشعر بأن قبل الإنفاق مسافات معنوية في الطريق الموصلة إلى البر، وتلك هي خصال البر كلها، بقيت غير مسلوكة، وإن البر لا يحصل إلا بنهايتها وهو الإنفاق من المحبوب، فظهر لـ﴿حَتَّىٰ﴾ هنا موقع من البلاغة لا يخلفها فيه غيرها: لأنه لو قيل إلا أن تنفقوا مما تحبون، لتوهم السامع أن الإنفاق من المحب وحده يوجب نوال البر، وفاتت الدلالة على المسافات والدرجات التي أشعرت بها ﴿حَتَّىٰ﴾ الغائية.

و﴿تَنَالُواْ﴾ مشتق من النوال وهو التحصيل على الشيء المعطى.

والتعريف في البر تعريف الجنس: لأن هذا الجنس مركب من أفعال كثيرة منها الإنفاق المخصوص، فبدونه لا تتحقق هذه الحقيقة.

والإنفاق: إعطاء المال والقوت والكسوة.

وماصَدَق «ما» في قوله: ﴿مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ المال، أي: المال النفيس العزيز على النفس، وسوغ هذا الإبهام هنا وجود ﴿تُنفِقُواْ﴾ إذ الإنفاق لا يطلق على غير بذل المال، فـ﴿مِن﴾ للتبعيض لا غير، ومن جوَّز أن تكون ﴿مِن﴾ للتبيين فقد سها لأن التبيينية لا بد أن تسبق بلفظ مبهم.

والمال المحبوب يختلف باختلاف أحوال المتصدقين، ورغباتهم، وسعة ثرواتهم، والإنفاق منه، أي: التصدق دليل على سخاء لوجه الله تعالى، وفي ذلك تزكية للنفس من بقية ما فيها من الشح، قال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الحشر: 9] وفي ذلك صلاح عظيم للأمة إذ تجود أغنياؤها على فقرائها بما تطمح إليه نفوسهم من نفائس الأموال فتشتد بذلك أواصر الأخوة، ويهنأ عيش الجميع.

روى مالك في الموطأ، عن أنس بن مالك، قال: كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالًا، وكان أحب أمواله بئرَ حاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان رسول الله ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب، فلما نزل قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ جاء أبو طلحة، فقال: يا رسول الله، إن الله قال: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا

تُحِبُّونَۚ﴾، وإنَّ أحبَّ أموالي بئرَ حاء وإنها صدقة لله وأرجو برها وذخرها عند الله، فضعها يا رسول الله حيث أراك الله، فقال النبي ﷺ: «**فبخ[1] ذلك مال رابح، ذلك مال رابح، وقد سمعتُ ما قلت وإني أرى أن تجعلها في الأقربين**»، فقال: أفعل يا رسول الله. فجعلها لحسان بن ثابت، وأبي بن كعب.

وقد بيَّن الله خصال البر في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ﴾ في سورة البقرة [177].

فالبر هو الوفاء بما جاء به الإسلام مما ﷺ يعرض للمرء في أفعاله، وقد جمع الله بينه وبين التقوى في قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: 2] فقابل البر بالإثم كما في قول النبي ﷺ في حديث النواس بن سمعان المتقدم آنفاً.

وقوله: ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ تذييل قصد به تعميم أنواع الإنفاق، وتبيين أن الله لا يخفى عليه شيء من مقاصد المنفقين، وقد يكون الشيء القليل نفيساً بحسب حال صاحبه كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 79].

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ مراد به صريحه، أي: يطلع على مقدار وقعه مما رغب فيه، ومراد به الكناية عن الجزاء عليه.

[93 ـ 95] ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿93﴾ فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿94﴾ قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿95﴾﴾.

هذا يرتبط بالآي السابقة في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ [آل عمران: 67] وما بينهما اعتراضات وانتقالات في فنون الخطاب.

وهذه حجة جزئية بعد الحجج الأصلية على أن دين اليهودية ليس من الحنيفية في

---

(1) في رواية يحيى بن يحيى عن مالك فبخ بفاء قبل الباء الموحدة، ووقع في رواية عبدالله بن يوسف عن مالك في صحيح البخاري بخ بدون الفاء.

شيء، فإن الحنيفية لم يكن ما حرم من الطعام بنص التوراة محرماً فيها، ولذلك كان بنو إسرائيل قبل التوراة على شريعة إبراهيم، فلم يكن محرماً عليهم ما حرم من الطعام إلا طعاماً حرَّمه يعقوب على نفسه. والحجة ظاهرة ويدل لهذا الارتباط قوله في آخرها: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: 95].

ويحتمل أن اليهود ـ مع ذلك ـ طعنوا في الإسلام، وأنه لم يكن على شريعة إبراهيم، إذ أباح للمسلمين أكل المحرمات على اليهود، جهلًا منهم بتاريخ تشريعهم، أو تضليلًا من أحبارهم لعامتهم، تنفيراً عن الإسلام، لأن الأمم في سذاجتهم إنما يتعلقون بالمألوفات، فيعدونها كالحقائق، ويقيمونها ميزاناً للقبول والنقد، فبيَّن لهم أن هذا مما لا يلتفت إليه عند النظر في بقية الأديان، وحسبكم أن ديناً عظيماً وهو دين إبراهيم، وزمرة من الأنبياء من بنيه وحفدته، لم يكونوا يحرِّمون ذلك.

وتعريف ﴿الطَّعَامِ﴾ تعريف الجنس. و﴿كُلُّ﴾ للتنصيص على العموم.

وقد استدل القرآن عليهم بهذا الحكم لأنه أصرح ما في التوراة دلالة على وقوع النسخ، فإن التوراة ذكرت في سفر التكوين ما يدل على أن يعقوب حرم على نفسه أكل عرق النَّسا الذي على الفخذ، وقد قيل: إنه حرم على نفسه لحوم الإبل وألبانها، فقيل: إن ذلك على وجه النذر، وقيل: إن الأطباء نهوه عن أكل ما فيه عرق النسا لأنه كان مبتلى بوجع نَساه، وفي الحديث أن يعقوب كان في البدو فلم تستقم عافيته بأكل اللحم الذي فيه النسا. وما حرمه يعقوب على نفسه من الطعام: ظاهر الآية أنه لم يكن ذلك بوحي من الله إليه، بل من تلقاء نفسه، فبعضه أراد به تقرباً إلى الله بحرمان نفسه من بعض الطيبات المشتهاة، وهذا من جهاد النفس، وهو من مقامات الزاهدين، وكان تحريم ذلك على نفسه بالنذر أو بالعزم. وليس في ذلك دليل على جواز الاجتهاد للأنبياء في التشريع لأن هذا من تصرفه في نفسه فيما أبيح له، ولم يَدْعُ إليه غيره، ولعل أبناء يعقوب تأسَّوا بأبيهم فيما حرمه على نفسه فاستمر ذلك فيهم.

وقوله: ﴿مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ﴾ تصريح بمحل الحجة من الرد، إذ المقصود تنبيههم على ما تناسوه فنزِّلوا منزلة الجاهل بكون يعقوب كان قبل موسى، وقال العصام: يتعلق قوله: ﴿مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ﴾ بقوله: ﴿حِلًّا﴾ لئلا يلزم خلوه عن الفائدة، وهو غير مجد لأنه لما تأخر عن الاستثناء من قوله: ﴿حِلًّا﴾ وتبيَّن من الاستثناء أن الكلام على زمن يعقوب، صار ذكر القيد لغواً لولا تنزيلهم منزلة الجاهل، وقصد إعلان التسجيل بخطئهم والتعريض بغباوتهم.

وقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ أي: في زعمكم أن الأمر

ليس كما قلناه، أو إن كنتم صادقين في جميع ما تقدم من قولكم إن إبراهيم كان على دين اليهودية، وهو أمر للتعجيز، إذ قد علم أنهم لا يأتون بها إذا استدلوا على الصدق.

والفاء في قوله: ﴿فَأْتُوا۟﴾ فاء التفريع.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ شرط حذف جوابه لدلالة التفريع الذي قبله عليه. والتقدير: إن كنتم صادقين فأتوا بالتوراة.

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿94﴾﴾ نهاية لتسجيل كذبهم، أي: من استمر على الكذب على الله، أي: فمن افترى منكم بعد أن جعلنا التوراة فيصلًا بيننا، إذ لم يبق لهم ما يستطيعون أن يدعوه شبهة لهم في الاختلاق، وجعل الافتراء على الله لتعلقه بدين الله. والفاء للتفريع على الأمر.

والافتراء: الكذب، وهو مرادف الاختلاق. والافتراء مأخوذ من الفري، وهو قطع الجلد قِطعاً ليصلح به، مثل أن يحذي النعل ويصنع النطع أو القِربة. وافترى افتعال من فرى، لعله لإفادة المبالغة في الفري، يقال: افترى الجلد كأنه اشتد في تقطيعه أو قطعه تقطيع إفساد، وهو أكثر إطلاق افترى. فأطلقوا على الإخبار عن شيء بأنه وقع ولم يقع اسم الافتراء بمعنى الكذب، كأن أصله كناية عن الكذب وتلميح، وشاع ذلك حتى صار مرادفاً للكذب، ونظيره إطلاق اسم الاختلاق على الكذب، فالافتراء مرادف للكذب، وإردافه بقوله هنا ﴿ٱلْكَذِبَ﴾ تأكيد للافتراء، وتكررت نظائر هذا الإرداف في آيات كثيرة.

فانتصب ﴿ٱلْكَذِبَ﴾ على المفعول المطلق المؤكد لفعله. واللام في ﴿ٱلْكَذِبَ﴾ لتعريف الجنس فهو كقوله: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: 8].

والكذب: الخبر المخالف لما هو حاصل في نفس الأمر من غير نظر إلى كون الخبر موافقاً لاعتقاد المخبر أو هو على خلاف ما يعتقده، ولكنه إذا اجتمع في الخبر المخالفة للواقع والمخالفة لاعتقاد المخبر كان ذلك مذموماً ومسبة؛ وإن كان معتقداً وقوعه لشبهة أو سوء تأمل فهو مذموم ولكنه لا يحقَّر المخبر به، والأكثر في كلام العرب أن يعنى بالكذب ما هو مذموم.

ثم أعلن أن المتعين في جانبه الصدق هو خبر الله تعالى للجزم بأنهم لا يأتون بالتوراة، وهذا كقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا﴾ [البقرة: 95]. وبعد أن فرغ من إعلان كذبهم بالحجة القاطعة قال: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ﴾ وهو تعريض بكذبهم لأن صدق أحد الخبرين المتنافيين يستلزم كذب الآخر، فهو مستعمل في معناه الأصلي والكنائي.

والتفريع في قوله: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ تفريع على ﴿صَدَقَ اللَّهُ﴾ لان اتباع الصادق فيما أمر به منجاة من الخطر.

[96، 97] ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿96﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾.

هذا الكلام واقع موقع التعليل للأمر في قوله: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: 95] لأن هذا البيت المنوَّه بشأنه كان مقاماً لإبراهيم، ففضائل هذا البيت تحقق فضيلة شرع بانيه في متعارف الناس، فهذا الاستدلال خطابي. وهو أيضاً إخبار بفضيلة الكعبة وحرمتها فيما مضى من الزمان.

وقد آذن بكون الكلام تعليلًا موقع ﴿إِنَّ﴾ في أوله، فإن التأكيد بإن هنا لمجرد الاهتمام وليس لرد إنكار منكِر، أو شك شاك.

ومن خصائص ﴿إِنَّ﴾ إذا وردت في الكلام لمجرد الاهتمام، أن تغني غناء فاء التفريع وتفيد التعليل والربط، كما في دلائل الإعجاز.

ولما في هذه من إفادة الربط استغني عن العطف لكون ﴿إِنَّ﴾ مؤذنة بالربط. وبيان وجه التعليل أن هذا البيت لما كان أول بيت وضع للهدى وإعلان توحيد الله ليكون عَلَماً مشهوداً بالحس على معنى الوحدانية ونفي الإشراك، فقد كان جامعاً لدلائل الحنيفية، فاذا ثبت له شرف الأولية ودوام الحرمة على ممر العصور، دون غيره من الهياكل الدينية التي نشأت بعده، وهو ماثل، كان ذلك دلالة إلهية على أنه بمحل العناية من الله تعالى، فدل على أن الدين الذي قارن إقامته هو الدين المراد لله، وهذا يؤول إلى معنى قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19].

وهذا التعليل خطابي جار على طريقة اللزوم العرفي.

وقال الواحدي، عن مجاهد: تفاخر المسلمون واليهود، فقالت اليهود: بيت المقدس أفضل وأعظم من الكعبة لأنه مهاجَر الأنبياء وفي الأرض المقدسة. وقال المسلمون: بل الكعبة أفضل. فأنزل الله هذه الآية.

و﴿أَوَّلَ﴾ اسم للسابق في فعلٍ ما، فإذا أضيف إلى اسم جنس فهو السابق من جنس ذلك المضاف إليه في الشأن المتحدث عنه.

والبيت بناء يأوي واحداً أو جماعة، فيكون بيت سكنى، وبيت صلاة، وبيت ندوة، ويكون مبنياً من حجر أو من أثواب نسيج شعر أو صوف، ويكون من أدم فيسمَّى قبة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا﴾ [النحل: 80].

ومعنى ﴿وُضِعَ﴾ أسِّس وأُثبت، ومنه سمِّي المكان موضعاً، وأصل الوضع أنه الحط ضد الرفع، ولما كان الشيء المرفوع بعيداً عن التناول، كان الموضوع هو قريب التناول، فأطلق الوضع لمعنى الإدناء للمتناول، والتهيئة للانتفاع.

والناس تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ في سورة البقرة [8].

و«بكة» اسم مكة. وهو لغة بإبدال الميم باء في كلمات كثيرة عُدَّت من المترادف: مثل لازب في لازم، وأربد وأرمد، أي: في لون الرماد، وفي سماع ابن القاسم من العتبية عن مالك: أن بكة بالباء اسم موضع البيت، وأن مكة بالميم اسم بقية الموضع، فتكون باء الجر ـ هنا ـ لظرفية مكان البيت خاصة، لا لسائر البلد الذي فيه البيت.

والظاهر عندي أن بكة اسم بمعنى البلدة وضعه إبراهيم عَلَماً على المكان الذي عينه لسكنى ولده بنية أن يكون بلداً، فيكون أصله من اللغة الكلدانية، لغة إبراهيم، ألا ترى أنهم سموا مدينة «بَعْلَبَك»، أي: بلد بعل وهو معبود الكلدانيين، ومن إعجاز القرآن هذا اللفظ عند ذكر كونه أول بيت، فلاحظ أيضاً الاسم الأول، ويؤيد قوله: ﴿رَبَّ هَـٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ﴾ [النمل: 91]، وقوله: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [إبراهيم: 35]. وقد قيل: إن بكة مشتق من البك وهو الازدحام، ولا أحسب قصد ذلك لواضع الاسم.

وعدل عن تعريف البيت باسمه العَلَم بالغلبة، وهو الكعبة، إلى تعريفه بالموصولية بأنه الذي ببكة: لأن هذه الصلة صارت أشهر في تعينه عند السامعين، إذ ليس في مكة يومئذ بيت للعبادة غيره، بخلاف اسم الكعبة: فقد أطلق اسم الكعبة على القليس الذي بناه الحبشة في صنعاء لدين النصرانية ولقَّبوه الكعبة اليمانية.

والمقصود إثبات سبق الكعبة في الوجود قبل بيوت أُخر من نوعها. وظاهر الآية أن الكعبة أول البيوت المبنية في الأرض، فتمسَّك بهذا الظاهر مجاهد، وقتادة، والسدي، وجماعة، فقالوا: هي أول بناء، وقالوا: أنها كانت مبنية من عهد آدم عليه السلام ثم درست، فجدَّدها إبراهيم، قال ابن عطية: ورويت في هذا أقاصيص أسانيدها ضعاف فلذلك تركتها، وقد زعموا أنها كانت تسمَّى الضُّراح بوزن غُراب، ولكن المحققين وجمهور أهل العلم لم يأخذوا بهذا الظاهر، وتأولوا الآية.

قال علي رضي الله عنه: كان قبل البيت بيوت كثيرة، ولا شك أن الكعبة بناها إبراهيم وقد تعدد في القرآن ذكر ذلك، ولو كانت من بناء الأنبياء قبله لزيد ذكر ذلك زيادة في التنويه بشأنها، وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يكون أول بناء وقع في الأرض كان في عهد إبراهيم، لأن قبل إبراهيم أمماً وعصوراً كان فيها البناء، وأشهر ذلك برج بابل، بني إثر الطوفان، وما بناه المصريون قبل عهد إبراهيم، وما بناه الكلدان في بلد إبراهيم قبل رحلته

إلى مصر، ومن ذلك بيت أصنامهم، وذلك قبل أن تصير إليه هاجر التي أهداها له ملك مصر، وقد حكى القرآن عنهم: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ ﴿97﴾﴾ [الصافات: 97] فتعين تأويل الآية بوجه ظاهر، وقد سلك العلماء مسالك فيه: وهي راجعة إلى تأويل الأول، أو تأويل البيت، أو تأويل فعل وضع، أو تأويل الناس، أو تأويل نظم الآية.

والذي أراه في التأويل أن القرآن كتاب دين وهدى، فليس غرض الكلام فيه ضبط أوائل التاريخ، ولكن أوائل أسباب الهدى، فالأولية في الآية على بابها، والبيت كذلك، والمعنى أنه أول بيت عبادة حقة وضع لإعلان التوحيد، بقرينة المقام، وبقرينة قوله: ﴿وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ المقتضي أنه من وضع واضع لمصلحة الناس، لأنه لو كان بيت سكنى لقيل وضعه الناس، وبقرينة مجيء الحالين بعد؛ وهما قوله: ﴿مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾. وهذا تأويل في معنى بيت، وإذا كان أول بيت عبادة حق، كان أول معهد للهدى، فكان كل هدى مقتبساً منه فلا محيص لكل قوم كانوا على هدى من الاعتراف به وبفضله، وذلك يوجب اتباع الملة المبنية على أسس ملة بانيه، وهذا المفاد من تفريع قوله: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾.

وتأول الآية علي بن أبي طالب، فروي عنه أن رجلًا سأله: أهو أول بيت؟ قال: لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه أول بيت وضع للناس مباركاً وهدًى، فجعل مباركاً وهدًى حالين من الضمير في ﴿وُضِعَ﴾ لا من اسم الموصول، وهذا تأويل في النظم لا ينساق إليه الذهن إلا على معنى أنه أول بيت من بيوت الهدى كما قلنا، وليس مراده أن قوله: ﴿وُضِعَ﴾ هو الخبر لتعين أن الخبر هو قوله: ﴿لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ بدليل دخول اللام عليه.

وعن مجاهد قالت اليهود: بيت المقدس أفضل من الكعبة لأنها مهاجر الأنبياء، وقال المسلمون: الكعبة، فأنزل الله هذه الآية، وهذا تأويل ﴿أَوَّلَ﴾ بأنه الأول من شيئين لا من جنس البيوت كلها.

وقيل: أراد بالأول الأشرف مجازاً.

وعندي أنه يجوز أن يكون المراد من الناس المعهودين وهم: أهل الكتب أعني اليهود والنصارى والمسلمين، وكلهم يعترف بأصالة دين إبراهيم عليه السلام، فأول معبد بإجماعهم هو الكعبة فيلزمهم الاعتراف بأنه أفضل مما سواه من بيوت عبادتهم.

وإنما كانت الأولية موجبة التفضيل لأن مواضع العبادة لا تتفاضل من جهة العبادة، إذ هي في ذلك سواء، ولكنها تتفاضل بما يحف بذلك من طول أزمان التعبد فيها، وبنسبتها إلى بانيها، وبحسن المقصد في ذلك، وقد قال تعالى في مسجد قُباء ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: 108].

وقد جمعت الكعبة جميع هذه المزايا، فكانت أسبق بيوت العبادة الحق، وهي

أسبق من بيت المقدس بتسعة قرون، فإن إبراهيم بنى الكعبة في حدود سنة 1900 قبل المسيح وسليمان بنى بيت المقدس سنة 1000 قبل المسيح، والكعبة بناها إبراهيم بيده فهي مبنية بيد رسول. وأما بيت المقدس فبناها العَمَلَة لسليمان بأمره. وروي في صحيح مسلم، عن أبي ذر ﵁ أنه قال: سألت رسول الله ﷺ: أي مسجد وضع أول؟ قال: «**المسجد الحرام**»، قلت: ثم أي؟ قال: «**المسجد الأقصى**»، قلت: كم كان بينهما؟ قال: «**أربعون سنة**»، فاستشكله العلماء بأن بين إبراهيم وسليمان قروناً فكيف تكون أربعين سنة، وأجاب بعضهم بإمكان أن يكون إبراهيم بنى مسجداً في موضع بيت المقدس ثم دُرِسَ فجدَّده سليمان.

وأقول: لا شك أن بيت المقدس من بناء سليمان كما هو نص كتاب اليهود، وأشار إليه القرآن في قوله: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ﴾ [سبأ: 13] الآية، فالظاهر أن إبراهيم لما مر ببلاد الشام ووعده الله أن يورث تلك الأرض نسله عيَّن الله له الموضع الذي سيكون به أكبر مسجد تبنيه ذريته، فأقام هنالك مسجداً صغيراً شكراً لله تعالى، وجعله على الصخرة المجعولة مذبحاً للقربان. وهي الصخرة التي بنى سليمان عليها المسجد، فلما كان أهل ذلك البلد يومئذ مشركين دثر ذلك البناء حتى هدى الله سليمان إلى إقامة المسجد الأقصى عليه، وهذا من العلم الذي أهملته كتب اليهود، وقد ثبت في سفر التكوين أن إبراهيم بنى مذابح في جهات مرَّ عليها من أرض الكنعانيين لأن الله أخبره أنه يعطي تلك الأرض لنسله، فالظاهر أنه بنى أيضاً بموضع مسجد أرشليم مذبحاً.

و﴿مُبَارَكًا﴾ اسم مفعول من بارك الشيء إذا جعل له بركة وهي زيادة في الخير، أي: جعلت البركة فيه بجعل الله تعالى، إذ قدر أن يكون داخله مثاباً ومحصلًا على خير يبلغه على مبلغ نيته، وقدر لمجاوريه وسكان بلده أن يكونوا ببركة زيادة الثواب ورفاهية الحال، وأمر بجعل داخله آمناً، وقدر ذلك بين الناس فكان ذلك كله بركة. وسيأتي معنى البركة عند قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ في سورة الأنعام [92].

ووصفه بالمصدر في قوله: ﴿وَهُدًى﴾ مبالغة لأنه سبب هدى.

وجعل هدى للعالمين كلهم: لأن شهرته، وتسامُع الناس به، يحملهم على التساؤل عن سبب وضعه، وأنه لتوحيد الله، وتطهير النفوس من خبث الشرك، فيهتدي بذلك المهتدي، ويرعوي المتشكك.

ومن بركة ذاته أن حجارته وضعتها عند بنائه يد إبراهيم، ويد إسماعيل، ثم يد محمد ﷺ، ولا سيما الحجر الأسود. وانتصب ﴿مُبَارَكًا وَهُدًى﴾ على الحال من الخبر، وهو اسم الموصول.

وجملة ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٞ﴾ استئناف ثناء على هذا البيت بما حُفَّ به من المناقب والمزايا، فغيَّر الأسلوب للاهتمام، ولذلك لم تجعل الجملة حالًا، فتعطف على الحالين قبلها، لأن مباركاً وهدى وصفان ذاتيان له، وحالان مقارنان، والآيات عوارض عرضت في أوقات متفاوتة، أو هي حال ثالثة ولم تعطف بالواو لأنها جملة وما قبلها مفردان، ولئلا يتوهم أن الواو فيها واو الحال، فتكون في صورتها جارية على غير صورة الأفصح في مثلها من عدم الاقتران بالواو، على ما حققه الشيخ عبدالقاهر، فلو قرنت بواو العطف لالتبست بواو الحال، فكرهت في السمع، فيكون هذا من القطع لدفع اللبس، أو نقول هي حال ولم تعطف على الأحوال الأخرى لأنها جملة، فاستغنت بالضمير عن رابط العطف.

ووصف الآيات ببينات لظهورها في علم المخاطبين. وجماع هذه الآيات هي ما يسَّره الله لسكان الحرم وزائريه من طرق الخير، وما دفع عنهم من الأضرار، على حالة اتفق عليها سائر العرب، وقمعوا بها أنفسهم وشهواتهم، مع تكالبهم على إرضاء نفوسهم، وأعظمها الأمن، الذي وطن عليه نفوس جميع العرب في الجاهلية مع عدم تديُّنهم، فكان الرجل يلاقي قاتل أبيه في الحرم فلا يناله بسوء، وتواضع مثل هذا بين مختلف القبائل، ذات اختلاف الأنساب والعوائد والأديان، آية على أن الله تعالى وقر ذلك في نفوسهم. وكذلك تأمين وحشه مع افتتان العرب بحب الصيد. ومنها ما شاع بين العرب من قصم كل من رامه بسوء، وما انصراف الأحباش عنه بعد امتلاكهم جميع اليمن وتِهامة إلا آية من آيات الله فيه. ومنها انبثاق الماء فيه لإسماعيل حين إشرافه على الهلاك. وافتداء الله تعالى إياه بذِبح عظيم حين أراد أبوه إبراهيم عليه السلام قربانه. ومنها ما شاع بين العرب وتوارثوا خبره أباً عن جد من نزول الحجر الأسود من السماء على أبي قبيس بمرأى إبراهيم، ولعله حجر كوكبي. ومنها تيسير الرزق لساكنيه مع قحولة أرضه، وملوحة مائه.

وقوله: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ﴾ أصل المقام أنه مَفْعَل من القيام، والقيام يطلق على المعنى الشائع وهو ضد القعود، ويطلق على خصوص القيام للصلاة والدعاء، فعلى الوجه الثاني فرفع مقام على أنه خبر لضمير محذوف يعود على ﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾، أي: هو مقام إبراهيم: أي: البيت الذي ببكة. وحذف المسند إليه هنا جاء على الحذف الذي سمَّاه علماء المعاني، التابعين لاصطلاح السكاكي، بالحذف للاستعمال الجاري على تركه، وذلك في الرفع على المدح أو الذم، أو الترحم، بعد أن يجري على المسند إليه من الأوصاف قبل ذلك ما يبين المراد منه كقول أبي الطمحان القيني:

فإن بني لَأُمِ بن عمرو أرومة ... سَمَتْ فوق صعب لا تُنالُ مراقبه
نجوم سماءٍ كلّما انقضَّ كوكبٌ ... بدَا كوكب تأوي إليه كواكبه

هذا هو الوجه في موقع قوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ﴾.

وقد عبَّر عن المسجد الحرام بأنه مقام إبراهيم، أي: محل قيامه للصلاة والطواف قال تعالى: ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]، ويدل لذلك قول زيد بن عمرو بن نفيل:

عذتُ بما عاذَ به إبْراهيمْ ... مستقبلَ الكعبةِ وهو قائم

وعلى الوجه الأول يكون المراد الحجر الذي فيه أثر قدمي إبراهيم عليه السلام في الصخرة التي ارتقى عليها ليرفع جدران الكعبة، وبذلك فسَّر الزجاج، وتبعه على ذلك الزمخشري، وأجاب الزمخشري عما يُعترض به من لزوم تبين الجمع بالمفرد بأن هذا المفرد في قوة جماعة من الآيات، لأن أثر القدم في الصخرة آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخر دون بعض آية، وأنا أقول: إنه آيات لدلالته على نبوة إبراهيم بمعجزة له وعلى علم الله وقدرته، وإن بقاء ذلك الأثر مع تلاشي آثار كثيرة في طيلة القرون آية أيضاً.

وقوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ عطف على مزايا البيت وفضائله من الأمن فيه على العموم، وامتنان بما تقرر في ماضي العصور، فهو خبر لفظاً مستعمل في الامتنان، فإن الأمن فيه قد تقرر واطَّرد، وهذا الامتنان كما امتن الله على الناس بأنه خلق لهم أسماعاً وأبصاراً فإن ذلك لا ينقض بمن ولد أكمه أو عرض له ما أزال بعض ذلك.

قال ابن العربي: هذا خبر عما كان وليس فيه إثبات حكم وإنما هو تنبيه على آيات ونِعَم متعددات؛ أن الله سبحانه قد كان صرف القلوب عن القصد إلى معارضته، وصرف الأيدي عن إذايته. وروي هذا عن الحسن. وإذا كان ذلك خبراً فهو خبر عما مضى قبل مجيء شريعة الإسلام حين لم يكن لهم في الجاهلية وازع فلا ينتقض بما وقع فيه من اختلال الأمن في القتال بين الحجاج وابن الزبير وفي فتنة القرامطة، وقد ذكرنا ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أول هذه السورة [7].

ومن العلماء من حمل قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ أنه خبر مستعمل في الأمر بتأمين داخله من أن يصاب بأذى، وروي عن ابن عباس، وابن عمر، وسعيد بن جبير، وعطاء، وطاوس، والشعبي.

وقد اختلف الصائرون إلى هذا المعنى في محمل العمل بهذا الأمر؛ فقال جماعة:

هذا حكمٌ نُسخ، يعنون نسخته الأدلة التي دلت على أن الحرم لا يُعيذ عاصياً.

روى البخاري، عن أبي شريح الكعبي، أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة ـ، أي: لِحرب ابن الزبير ـ: ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولًا قام به رسول الله الغد من يوم الفتح، سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلم به: إنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال: «**إن مكة حرَّمها الله ولم يحرِّمها الناس؛ لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً، ولا يعضد بها شجرة، فان أحد ترخَّص لقتال رسول الله فيها فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار وقد عادت حُرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب**». قال: فقال لي عمرو: أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح، إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخَرْبة (الخربة بفتح الخاء وسكون الراء: الجناية والبلية التي تكون على الناس) وبما ثبت أن النبي ﷺ أمر بأن يقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة يوم الفتح.

وقد قال مالك، والشافعي: أن من أصاب جناية في الحرم أو خارجه ثم عاذ بالحرم يقام عليه الحد في الحرم ويقاد منه.

وقال أبو حنيفة وأصحابه الأربعة: لا يقتص في الحرم من اللاجئ إليه من خارجه ما دام فيه؛ لكنه لا يبايع ولا يؤاكل ولا يجالس إلى أن يخرج من الحرم. ويروون ذلك عن ابن عباس، وابن عمر، ومن ذكرناه معهما آنفاً.

وفي أحكام ابن الفرس أن عبدالله بن عمر قال: «من كان خائفاً من الاحتيال عليه فليس بآمن ولا تجوز إذايته بالامتناع من مكالمته».

وقال فريق: هو حكم محكم غير منسوخ، فقال فريق منهم: قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ﴾ يُفهم منه أنه أتى ما يوجب العقوبة خارج الحرم فإذا جنى في الحرم أقيد منه، وهذا قول الجمهور منهم، ولعل مستندهم قوله تعالى: ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌۚ﴾ [البقرة: 194] أو استندوا إلى أدلة من القياس، وقال شذوذ: لا يقام الحد في الحرم، ولو كان الجاني جنى في الحرم، وهؤلاء طرَّدوا دليلهم.

وقد ألممنا بذلك عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِۖ﴾ [البقرة: 191].

وقد جعل الزجاج جملة ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ آية ثانية من الآيات البينات، فهي بيان لآيات، وتبعه الزمخشري، وقال: يجوز أن يطلق لفظ الجمع على المثنى كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: 4]. وإنما جاز بيان المفرد بجملة لأن هذه الجملة

في معنى المفرد، إذ التقدير: مقام إبراهيم وأمنُ مَن دَخَله. ولم ينظر ذلك بما استعمل من كلام العرب حتى يقرب هذا الوجه. وعندي في نظيره قول الحارث بن حلزة:

مـن لـنـا عـنـده مـن الـخـيـر آيـا   تٌ ثـلاث فـي كـلـهـنّ الـقـضـاء
آيـةٌ شـارق الـشـقـيـقـة إذ جـاء   ت مَـعَـدّ لـكـلّ حـيّ لـواء

ثم قال:

ثـمّ حُـجْـرا أعـنـي ابـن أم قَـطـامٍ   ولـه فـارسـيـة خـضـراء

ثم قال:

وفـكـكـنـا غُـلّ امـرئ الـقـيـس عـنـه   بـعـدَمـا طـال حَـبـسـه والـعَـنـاء

فجعل و«فككنا» هي الآية الرابعة باتفاق الشراح، إذ التقدير: وفَكُّنا غُل امرئ القيس.

وجوَّز الزمخشري أن يكون ﴿ءَايَٰتُۢ﴾ باقياً على معنى الجمع وقد بين بآيتين وتركت الثالثة

كقول جرير:

كـانـت حـنـيـفـة أثـلاثـاً فـثُـلْـثُـهُـم   مـن الـعـبـيـد وثُـلـث مـن مـوالـيـهـا

أي: ولم يذكر الثلث الثالث.

وهو تنظير ضعيف لأن بيت جرير ظهر منه الثلث الثالث، فَهُم الصميم، بخلاف الآية فإن بقية الآيات لم يُعرف. ويجوز أن نجعل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حَجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ إلخ متضمناً الثالثة من الآيات البينات.

[97] ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حَجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿97﴾﴾

حُكم أعقب به الامتنان: لما في هذا الحكم من التنويه بشأن البيت، فلذلك حسُن عطفه. والتقدير: مباركاً، وهدًى، وواجباً حجه. فهو عطف على الأحوال.

والحج تقدم عند قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ في سورة البقرة [197]، وفيه لغتان ـ فتح الحاء وكسرها ـ ولم يقرأ في جميع مواقعه في القرآن ـ بكسر الحاء ـ إلا في هذه الآية: قرأ حمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر ـ بكسر الحاء ـ.

ويتجه أن تكون هذه الآية هي التي فرض بها الحج على المسلمين، وقد استدل بها

علماؤنا على فرضية الحج، فما كان يقع من حج النبي ﷺ والمسلمين، قبل نزولها، فإنما كان تقرباً إلى الله، واستصحاباً للحنيفية. وقد ثبت أن النبي ﷺ حج مرتين بمكة قبل الهجرة ووقف مع الناس، فأما إيجاب الحج في الشريعة الإسلامية فلا دليل على وقوعه إلا هذه الآية، وقد تمالأ علماء الإسلام على الاستدلال بها على وجوب الحج، فلا يعد ما وقع من الحج قبل نزولها، وبعد البعثة إلا تحنثاً وتقرباً، وقد صح أنها نزلت سنة ثلاث من الهجرة، عقب غزوة أُحد، فيكون الحج فرض يومئذ.

وذكر القرطبي الاختلاف في وقت فرضية الحج على ثلاثة أقوال؛ فقيل: سنة خمس، وقيل: سنة سبع، وقيل: سنة تسع، ولم يعز الأقوال إلى أصحابها، سوى أنه ذكر عن ابن هشام، عن أبي عبيد الواقدي أنه فرض عام الخندق، بعد انصراف الأحزاب، وكان انصرافهم آخر سنة خمس. قال ابن إسحاق: وولي تلك الحجة المشركون. وفي مقدمات ابن رشد ما يقتضي أن الشافعي يقول: إن الحج وجب سنة تسع، وأظهر من هذه الأقوال قولٌ رابع تمالأ عليه الفقهاء وهو أن دليلَ وجوب الحج قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. وقد استدل الشافعي بها على أن وجوبه على التراخي، فيكون وجوبه على المسلمين قد تقرر سنة ثلاث، وأصبح المسلمون منذ يومئذ مُحْصَرين عن أداء هذه الفريضة إلى أن فتح الله مكة ووقعت حجة سنة تسع.

وفي هذه الآية من صيغ الوجوب صيغتان: لام الاستحقاق، وحرف ﴿عَلَى﴾ الدال على تقرر حق في ذمة المجرور بها. وقد تعسر أو تعذر قيام المسلمين بأداء الحج عقب نزولها، لأن المشركين كانوا لا يسمحون لهم بذلك، فلعل حكمة إيجاب الحج يومئذ أن يكون المسلمون على استعداد لأداء الحج مهما تمكّنوا من ذلك، ولتقوم الحجة على المشركين بأنهم يمنعون هذه العبادة، ويصدون عن المسجد الحرام، ويمنعون مساجد الله أن يذكر فيها اسمه.

وقوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بدل من ﴿ٱلنَّاسِ﴾ لتقييد حال الوجوب، وجوَّز الكسائي أن يكون فاعل حج، وردَّ بأنه يصير الكلام: لله على سائر الناس أن يحج المستطيع منهم، ولا معنى لتكليف جميع الناس بفعل بعضهم، والحق أن هذا الرد لا يتجه لأن العرب تتفنن في الكلام لعلم السامع بأن فرض ذلك على الناس فرض مجمل يبينه فاعل حج، وليس هو كقولك: استطاع الصوم، أو استطاع حمل الثقل، ومعنى: ﴿ٱسْتَطَاعَ... سَبِيلًا﴾ وجد سبيلًا وتمكن منه، والكلام بأواخره. والسبيل هنا مجاز فيما يتمكن به المكلف من الحج.

وللعلماء في تفسير السبيل أقوال اختلفت ألفاظها، واتحدت أغراضها، فلا ينبغي

بقاء الخلاف بينهم لأجلها مثبتاً في كتب التفسير وغيرها، فسبيل القريب من البيت الحرام سهل جداً، وسبيل البعيد الراحلة والزاد، ولذلك قال مالك: السبيل القدرة والناس على قدر طاقتهم وسيرهم وجَلَدهم. واختُلف فيمن لا زاد له ويستطيع الاحتراف في طريقه: فقال مالك: إذا كان ذلك لا يزري فليسافر ويكتسب في طريقه، وقال بمثله ابن الزبير، والشعبي، وعكرمة. وعن مالك كراهية السفر في البحر للحج إلا لمن لا يجد طريقاً غيره كأهل الأندلس، واحتج بأن الله تعالى قال: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: 27] ولم أجد للبحر ذكراً.

قال الشيخ ابن عطية: هذا تأنيس من مالك وليست الآية بالتي تقتضي سقوط سفر البحر. وقد قال رسول الله ﷺ: «**ناس من أمتي عُرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر**»، وهل الجهاد إلا عبادة كالحج؟ وكره مالك للمرأة السفر في البحر لأنه كشفة لها، وكل هذا إذا كانت السلامة هي الغالب وإلا لم يجز الإلقاء إلى التهلكة، وحال سفر البحر اليوم أسلم من سفر البر إلا في أحوال عارضة في الحروب إذا شملت البحار.

وظاهر قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أن الخطاب بالحج والاستطاعة للمرء في عمله لا في عمل غيره، ولذلك قال مالك: لا تصح في الحج في الحياة لعذر، فالعاجز يسقط عنه الحج عنده لم ير فيه إلا أن الرجل أن يوصي بأن يحج عنه بعد موته حج التطوع، وقال الشافعي، وأحمد، وإسحاق ابن راهويه: إذا كان له عذر مانع من الحج وكان له من يطيعه لو أمره بأن يحج عنه، أو كان له مال يستأجر به من يحج عنه، صار قادراً في الجملة، فيلزمه الحج، واحتج بحديث ابن عباس: أن امرأة من خثعم سألت النبي ﷺ يوم حجة الوداع فقالت: إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفيجزئ أن أحج عنه؟ قال: «**نعم، حجِّي عنه، أرأيت لو كان على أبيك دَين أكنت قاضيتَهُ؟**» قالت: نعم، قال: «**فدَين الله أحق أن يُقضى**». وأجاب عنه المالكية بأن الحديث لم يدل على الوجوب بل أجابها بما فيه حث على طاعة أبيها، وطاعة ربها.

قال علي بن أبي طالب، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة، وابن المبارك: لا تجزئ إلا إنابة الأجرة دون إنابة الطاعة.

وظاهر الآية أنه إذا تحققت الاستطاعة وجب الحج على المستطيع على الفور، وذلك يندرج تحت مسألة اقتضاء الأمر الفور أو عدم اقتضائه إياه، وقد اختلف علماء الإسلام في أن الحج واجب على الفور أو على التراخي؟ فذهب إلى أنه على الفور البغداديون من المالكية: ابن القصار، وإسماعيل بن حماد، وغيرهما، وتأوَّلوه من قول

مالك، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، وهو قول أحمد بن حنبل، وداوود الظاهري. وذهب جمهور العلماء إلى أنه على التراخي وهو الصحيح من مذهب مالك ورواية ابن نافع وأشهب عنه وهو قول الشافعي وأبي يوسف. واحتج الشافعي بأن الحج فرض قبل حج النبي ﷺ بسنين، فلو كان على الفور لما أخَّره، ولو أخَّره لعُذر لبيَّنه، أي: لأنه قدوة للناس. وقال جماعة: إذا بلغ المرء الستين وجب عليه الفور بالحج إن كان مستطيعاً خشية الموت، وحكاه ابن خويز منداد عن ابن القاسم.

ومعنى الفور أن يوقعه المكلف في الحجة التي يحين وقتها أولًا عند استكمال شرط الاستطاعة.

وقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ ظاهره أنه مقابل قوله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فيكون المراد بمن كفر: من لم يحج مع الاستطاعة، ولذلك قال جمع من المحققين: إن الإخبار عنه بالكفر هنا تغليظ لأمر ترك الحج. والمراد كفر النعمة. ويجوز أيضاً أن يراد تشويه صنعه بأنه كصنيع من لا يؤمن بالله ورسله وفضيلة حرمه. وقال قوم: أراد ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ بفرض الحج، وقال قوم بظاهره: إن ترك الحج مع القدرة عليه كُفر. ونُسب للحسن. ولم يلتزم جماعة من المفسرين أن يكون العطف للمقابلة وجعلوها جملة مستقلة. كالتذييل، بُيِّن بها عدم اكتراث الله بمن كفر به.

وعندي أنه يجوز أن يكون المراد بمن كفر من كفر بالإسلام، وذلك تعريض بالمشركين من أهل مكة بأنه لا اعتداد بحجِّهم عند الله، وإنما يريد الله أن يحج المؤمنون به والموحِّدون له.

وفي قوله: ﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ رمز إلى نزعه ولاية الحرم من أيديهم، لأنه لما فرض الحج وهم يصدون عنه، وأعلمنا أنه غني عن الناس، فهو لا يعجزه من يصد الناس عن مراده تعالى.

[98، 99] ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴿98﴾ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿99﴾﴾.

ابتداء كلام رجع به إلى مجادلة أهل الكتاب وموعظتهم، فهو مرتبط بقوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ﴾ الآية.

أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالصدع بالإنكار على أهل الكتاب، بعد أن مهَّد بين يدي ذلك دلائل صحة هذا الدين، ولذلك افتتح بفعل ﴿قُلْ﴾ اهتماماً بالمقول، وافتتح

المقول بنداء ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ﴾ تسجيلًا عليهم. والمراد بآيات الله: إما القرآن، وإما دلائل صِدق الرسول ﷺ. والكفر على هذين الوجهين بمعناه الشرعي واضح، وإما آيات فضيلة المسجد الحرام على غيره، والكفر على هذا الوجه بمعناه اللغوي. والاستفهام إنكار.

وجملة ﴿وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعۡمَلُونَ﴾ في موضع الحال، لأن أهل الكتاب يوقنون بعموم علم الله تعالى، وأنه لا يخفى عليه شيء فجحدهم لآياته مع ذلك اليقين أشد إنكاراً، ولذلك لم يصح جعل ﴿وَٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ مجرد خبر إلا إذا نزلوا منزلة الجاهل.

وقوله: ﴿قُلۡ يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ﴾ توبيخ ثان وإنكار على مجادلتهم لإضلالهم المؤمنين بعد أن أنكر عليهم ضلالهم في نفوسهم، وفصل بلا عطف للدلالة على استقلاله بالقصد، ولو عطف لصح العطف.

والصد يستعمل قاصراً ومتعدياً: يقال صدَّه عن كذا فصُدَّ عنه. وقاصره بمعنى الإعراض. فمتعدِّيه بمعنى جعل المصدود مُعرضاً، أي صرفُه، ويقال: أصده عن كذا، وهو ظاهر.

وسبيل الله مجاز في الأطوال والأدلة الموصلة إلى الدين والحق. والمراد بالصد عن سبيل الله إما محاولة إرجاع المؤمنين إلى الكفر بإلقاء التشكيك عليهم. وهذا المعنى يلاقي معنى الكفر في قوله: ﴿لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ على وجهيه الراجعين للمعنى الشرعي. وإما صد الناس عن الحج، أي: صد أتباعهم عن حج الكعبة، وترغيبهم عن حج بيت المقدس، بتفضيله على الكعبة، وهذا يلاقي الكفر بمعناه اللغوي المتقدم، ويجوز أن يكون إشارة إلى إنكارهم القبلة في قولهم: ﴿مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَا﴾ [البقرة: 142] لأن المقصود به صد المؤمنين عن استقبال الكعبة.

وقوله: ﴿تَبۡغُونَهَا عِوَجًا﴾ أي: تبغون السبيل فأنَّث ضميره لأن السبيل يذكَّر ويؤنَّث: قال تعالى: ﴿قُلۡ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ [يوسف: 108]. والبغي الطلب، أي: تطلبون. والعِوَج بكسر العين وفتح الواو ضد الاستقامة، وهو اسم مصدر عَوِج كفرح، ومصدره العَوَج كالفرح. وقد خص الاستعمال غالباً المصدر بالاعوجاج في الأشياء المحسوسة، كالحائط والقناة. وخص إطلاق اسم المصدر بالاعوجاج الذي لا يشاهد كاعوجاج الأرض والسطح، وبالمعنويات كالدِّين.

ومعنى ﴿تَبۡغُونَهَا عِوَجًا﴾ يجوز أن يكون ﴿عِوَجًا﴾ باقياً على معنى المصدرية، فيكون ﴿عِوَجًا﴾ مفعول ﴿تَبۡغُونَهَا﴾، ويكون ضمير النصب في ﴿تَبۡغُونَهَا﴾ على نزع الخافض كما قالوا: شكرتك وبعتك كذا:، أي: شكرت لك وبعت لك، والتقدير: وتبغون لها عوجاً، أي: تتطلبون نسبة العوج إليها، وتصورونها باطلة زائلة. ويجوز أن يكون ﴿عِوَجًا﴾ وصفاً

للسبيل على طريقة الوصف بالمصدر للمبالغة، أي: تبغونها عوجاء شديدة العوج فيكون ضمير النصب في ﴿تَبۡغُونَهَا﴾ مفعول (تبغون)، ويكون ﴿عِوَجًا﴾ حالًا من ضمير النصب، أي: ترومونها معوجة، أي: تبغون سبيلًا معوجة وهي سبيل الشرك.

والمعنى: تصدون عن السبيل المستقيم وتريدون السبيل المعوج، ففي ضمير ﴿تَبۡغُونَهَا﴾ استخدام لأن سبيل الله المصدود عنها هي الإسلام، والسبيل التي يريدونها هي ما هم عليه من الدين بعد نسخه وتحريفه.

وقوله: ﴿وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ﴾ حال أيضاً توازن الحال في قوله قبلها: ﴿وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعۡمَلُونَ﴾ ومعناه وأنتم عالمون أنها سبيل الله. وقد أحالهم في هذا الكلام على ما في ضمائرهم مما لا يعلمه إلا الله لأن ذلك هو المقصود من وخز قلوبهم، وانثنائهم باللائمة على أنفسهم، ولذلك عقبه بقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ وهو وعيد وتهديد وتذكير لأنهم يعلمون أن الله يعلم ما تخفي الصدور، وهو بمعنى قوله في موعظتهم السابقة: ﴿وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعۡمَلُونَ﴾ إلا أن هذا أغلظ في التوبيخ لما فيه من إبطال اعتقاد غفلته سبحانه، لأن حالهم كانت بمنزلة حال من يعتقد ذلك.

[100، 101] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾ وَكَيۡفَ تَكۡفُرُونَ وَأَنتُمۡ تُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمۡ رَسُولُهُۥۗ وَمَن يَعۡتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدۡ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٠١﴾﴾.

إقبال على خطاب المؤمنين لتحذيرهم من كيد أهل الكتاب وسوء دعائهم المؤمنين، وقد تفضل الله على المؤمنين بأن خاطبهم بغير واسطة خلاف خطابه أهل الكتاب إذ قال: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 98] ولم يقل: قل يا أيها الذين آمنوا.

والفريق: الجماعة من الناس، وأشار به هنا إلى فريق من اليهود وهم شاس ابن قيس وأصحابه، أو أراد شاساً وحده، وجعله فريقاً كما جعل أبا سفيان ناساً في قوله: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: 173]، وسياق الآية مؤذن بأنها جرت على حادثة حدثت وأن لنزولها سبباً.

وسبب نزول هذه الآية: أن الأوس والخزرج كانوا في الجاهلية قد تخاذلوا وتحاربوا حتى تفانوا، وكانت بينهم حروب وآخرها يوم بُعاث التي انتهت قبل الهجرة بثلاث سنين، فلما اجتمعوا على الإسلام زالت تلك الأحقاد من بينهم وأصبحوا عُدة للإسلام، فساء ذلك يهود يثرب فقام شاس بن قيس اليهودي، وهو شيخ قديم منهم، فجلس إلى الأوس والخزرج، أو أرسل إليهم من جلس إليهم يذكرهم حروب بُعاث،

فكادوا أن يقتتلوا، ونادى كل فريق: يا للأوس ويا للخزرج وأخذوا السلاح، فجاء النبي ﷺ فدخل بينهم وقال: «**أتدعون الجاهلية وأنا بين أظهركم؟**»، وفي رواية: «**أبدعوى الجاهلية؟**» أي: أتدعون بدعوى الجاهلية وقرأ هذه الآية، فما فرغ منها حتى ألقوا السلاح، وعانق بعضهم بعضاً، قال جابر بن عبدالله: ما كان طالع أكره إلينا من طلوع رسول الله ﷺ، فلما أصلح الله بيننا ما كان شخص أحب إلينا من رسول الله ﷺ، فما رأيت يوماً أقبح ولا أوحش أولًا وأحسنَ آخراً من ذلك اليوم.

وأصل الرد الصرف والإرجاع، قال تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ﴾ [الحج: 5] وهو هنا مستعار لتغير الحال بعد المخالطة فيفيد معنى التصيير كقول الشاعر فيما أنشده أهل اللغة:

فردّ شعورهُنّ السود بيضا ... وردّ وجوهَهُنّ البيض سودا

و﴿كَٰفِرِينَ﴾ مفعوله الثاني، وقوله: ﴿بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ تأكيد لما أفاده قوله: ﴿يَرُدُّوكُم﴾ والقصد من التصريح توضيح فوات نعمة عظيمة كانوا فيها لو يكفرون.

وقوله: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ استفهام مستعمل في الاستبعاد استبعاداً لكفرهم ونفي له، كقول جرير:

كيف الهِجاءُ وما تَنْفَكّ صالحةٌ ... من آل لأمٍ بظهر الغيبِ تَأتيني

وجملة ﴿وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ﴾ حالية، وهي محط الاستبعاد والنفي لأن كلًّا من تلاوة آيات الله وإقامة الرسول عليه الصلاة والسلام فيهم وازع لهم عن الكفر، وأي وازع، فالآيات هنا هي القرآن ومواعظه.

والظرفية في قوله: ﴿وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ﴾ حقيقية ومؤذنة بمنقبة عظيمة، ومنة جليلة، وهي وجود هذا الرسول العظيم بينهم، تلك المزية التي فاز بها أصحابه المخاطبون، وبها يظهر معنى قوله ﷺ فيما رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري: «**لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه**» النصيف نصف مد.

وفي الآية دلالة على عظم قدر الصحابة وأن لهم وازعين عن مواقعة الضلال: سماع القرآن، ومشاهدة أنوار الرسول ﷺ، فإن وجوده عصمة من ضلالهم. قال قتادة: أما الرسول فقد مضى إلى رحمة الله، وأما الكتاب فباق على وجه الدهر.

وقوله: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ أي: من يتمسك بالدين فلا يخشى عليه الضلال. فالاعتصام هنا استعارة للتمسك.

وفي هذا إشارة إلى التمسك بكتاب الله ودينه لسائر المسلمين الذين لم يشهدوا حياة رسول الله ﷺ.

[102، 103] ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (102) وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (103)﴾.

انتقل من تحذير المخاطبين من الانخداع لوساوس بعض أهل الكتاب، إلى تحريضهم على تمام التقوى، لأن في ذلك زيادة صلاح لهم ورسوخاً لإيمانهم، وهو خطاب لأصحاب محمد ﷺ ويسري إلى جميع من يكون بعدهم.

وهذه الآية أصل عظيم من أصول الأخلاق الإسلامية. والتقوى تقدَّم تفسيرها عند قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]. وحاصلها امتثال الأمر، واجتناب المنهي عنه، في الأعمال الظاهرة، والنوايا الباطنة. وحق التقوى هو أن لا يكون فيها تقصير، وتظاهر بما ليس من عمله، وذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] لأن الاستطاعة هي القدرة، والتقوى مقدور للناس. وبذلك لم يكن تعارض بين الآيتين، ولا نسخ، وقيل: هاته منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ لأن هاته دلت على تقوى كاملة كما فسَّرها ابن مسعود: أن يطاع فلا يعصى، ويُشكر فلا يُكفر، ويُذكر فلا يُنسى، ورووا أن هذه الآية لما نزلت قالوا: يا رسول الله من يقوى لهذا؟ فنزل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ فنسخ هذه بناءً على أن الأمر في الآيتين للوجوب، وعلى اختلاف المراد من التقويين. والحق أن هذا بيان لا نسخ، كما حققه المحققون، ولكن شاع عند المتقدمين إطلاق النسخ على ما يشمل البيان.

والتقاة اسم مصدر اتقى، وأصله وَقَية ثم وُقاة ثم أبدلت الواو تاء تبعاً لإبدالها في الافتعال إبدالًا قصدوا منه الإدغام، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: 28].

وقوله: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ نهي عن أن يموتوا على حالة في الدين إلا على حالة الإسلام، فمحط النهي هو القيد: أعني المستثنى منه المحذوف والمستثنى هو جملة الحال، لأنها استثناء من أحوال، وهذا المركَّب مستعمل في غير معناه لأنه مستعمل في النهي عن مفارقة الدين بالإسلام مدة الحياة، وهو مجاز تمثيلي علاقته اللزوم، لما شاع بين الناس من أن ساعة الموت أمر غير معلوم كما قال الصدِّيق:

كل امرىءٍ مُصَبَّح في أهلِهِ والموتُ أدنى من شِراك نَعْلِه

فالنهي عن الموت على غير الإسلام يستلزم النهي عن مفارقة الإسلام في سائر أحيان الحياة، ولو كان المراد به معناه الأصلي لكان ترخيصاً في مفارقة الإسلام إلا عند حضور الموت، وهو معنى فاسد، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

وقوله: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ ثنَّى أمرهم بما فيه صلاح أنفسهم لأخراهم، بأمرهم بما فيه صلاح حالهم في دنياهم، وذلك بالاجتماع على هذا الدين وعدم التفرق ليكتسبوا باتحادهم قوة ونماء. والاعتصام افتعال من عصم وهو طلب ما يعصم، أي: يمنع.

والحبل: ما يُشد به للارتقاء، أو التدلي، أو للنجاة من غرق، أو نحوه، والكلام تمثيل لهيئة اجتماعهم والتفاتهم على دين الله ووصاياه وعهوده بهيئة استمساك جماعة بحبل ألقي إليهم من منقذ لهم من غرق أو سقوط، وإضافة الحبل إلى الله قرينة هذا التمثيل. وقوله: ﴿جَمِيعًا﴾ حال وهو الذي رجح إرادة التمثيل، إذ ليس المقصود الأمر باعتصام كل مسلم في حال انفراده اعتصاماً بهذا الدين، بل المقصود الأمر باعتصام الأمة كلها، ويحصل في ضمن ذلك أمر كل واحد بالتمسك بهذا الدين، فالكلام أمر لهم بأن يكونوا على هاته الهيئة، وهذا هو الوجه المناسب لتمام البلاغة لكثرة ما فيه من المعاني.

ويجوز أن يستعار الاعتصام للتوثيق بالدين وعهوده، وعدم الانفصال عنه، ويستعار الحبل للدين والعهود كقوله: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 112] ويكون كل من الاستعارتين ترشيحاً للأخرى، لأن مبنى الترشيح على اعتبار تقوية التشبيه في نفس السامع، وذلك يحصل له بمجرد سماع لفظ ما هو من ملائمات المستعار، بقطع النظر عن كون ذلك الملائم معتبرة فيه استعارة أخرى، إذ لا يزيده ذلك الاعتبار إلا قوة، وليست الاستعارة بوضع اللفظ في معنى جديد حتى يتوهم متوهم أن تلك الدلالة الجديدة، الحاصلة في الاستعارة الثانية، صارت غير ملائمة لمعنى المستعار في الاستعارة الأخرى، وإنما هي اعتبارات لطيفة تزيد كثرتها الكلام حسناً.

وقريب من هذا التورية، فإن فيها حسناً بإيهام أحد المعنيين مع إرادة غيره، ولا شك أنه عند إرادة غيره لا يكون المعنى الآخر مقصوداً، وفي هذا الوجه لا يكون الكلام صريحاً في الأمر بالاجتماع على الدين، بل ظاهر أنه أمر للمؤمنين بالتمسك بالدين، فيؤول إلى أمر كل واحد منهم بذلك على ما هو الأصل في معنى مثل هذه الصيغة، ويصير قوله: ﴿جَمِيعًا﴾ محتملًا لتأكيد العموم المستفاد من واو الجماعة.

وقوله: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ تأكيد لمضمون اعتصموا جميعاً كقوله: ذممت ولم تُحْمَد. على الوجه الأول في تفسير ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًاۚ﴾. وأما على الوجه الثاني: فيكون قوله: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ أمراً ثانياً للدلالة على طلب الاتحاد في الدين، وقد ذكرنا أن الشيء قد يؤكد بنفي ضده عند قوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ في سورة الأنعام [140]، وفي الآية دليل على أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

وقوله: ﴿وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ تصويراً لحالهم التي أمروا بأن يكونوا عليها وهي الاعتصام جميعاً بجامعة الإسلام الذي كان سبب نجاتهم من تلك الحالة، وفي ضمن ذلك تذكير بنعمة الله تعالى، الذي اختار لهم هذا الدين، وفي ذلك تحريض على إجابة أمره تعالى إياهم بالاتفاق. والتذكير بنعمة الله تعالى طريق من طرق مواعظ الرسل. قال تعالى حكاية عن هود: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: 69]، وقال عن شعيب: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْۖ﴾ [الأعراف: 86]، وقال الله لموسى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِۚ﴾ [إبراهيم: 5]. وهذا التذكير خاص بمن أسلم من المسلمين بعد أن كان في الجاهلية، لأن الآية خطاب للصحابة ولكن المنة به مستمرة على سائر المسلمين، لأن كل جيل يقدر أن لو لم يسبق إسلام الجيل الذي قبله لكانوا هم أعداء وكانوا على شفا حفرة من النار.

والظرفية في قوله: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً﴾ معتبر فيها التعقيب من قوله: ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ إذ النعمة لم تكن عند العداوة، ولكن عند حصول التأليف عقب تلك العداوة.

والخطاب للمؤمنين وهم يومئذ المهاجرون والأنصار وأفراد قليلون من بعض القبائل القريبة، وكان جميعهم قبل الإسلام في عداوة وحروب، فالأوس والخزرج كانت بينهم حروب دامت مائة وعشرين سنة قبل الهجرة، ومنها كان يوم بُعاث، والعرب كانوا في حروب وغارات[1] بل وسائر الأمم التي دعاها الإسلام كانوا في تفرق وتخاذل فصار الذين دخلوا في الإسلام إخواناً وأولياء بعضهم لبعض، لا يصدهم عن ذلك اختلاف أنساب، ولا تباعد مواطن، ولقد حاولت حكماؤهم وأولو الرأي منهم التأليف بينهم،

(1) كانت قبائل العرب أعداء بعضهم لبعض، فما وجدت قبيلة غرّة من الأخرى إلا شنت عليها الغارة. وما وجدت الأخرى فرصة إلا نادت بالثارة. وكذلك تجد بطون القبيلة الواحدة، وكذلك تجد بني العم من بطن واحد أعداء متغالبين على المواريث والسؤدد. قال أرطأة بن سهية الذبياني من شعراء الأموية:

ونحن بنو عمٍّ على ذاتِ بيننا ... زرابيُّ فيها بغضة وتنافس

وإصلاح ذات بينهم، بأفانين الدعاية من خطابة وجاه وشعر(1) فلم يصلوا إلى ما ابتغوا حتى ألّف الله بين قلوبهم بالإسلام فصاروا بذلك التأليف بمنزلة الإخوان.

والإخوان جمع الأخ، مثل الإخوة، وقيل: يختص الإخوان بالأخ المجازي والإخوة بالأخ الحقيقي، وليس بصحيح، قال تعالى: ﴿أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ﴾ [النور: 61] وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10] وليس يصح أن يكون للمعنى المجازي صيغة خاصة في الجمع أو المفرد وإلا لبطل كون اللفظ مجازاً وصار مشتركاً، لكن للاستعمال أن يغلب إطلاق إحدى الصيغتين الموضوعتين لمعنى واحد فيغلِّبها في المعنى المجازي والأخرى في الحقيقي.

وقد امتن الله عليهم بتغيير أحوالهم من أشنع حالة إلى أحسنها: فحالة كانوا عليها هي حالة العداوة والتفاني والتقاتل، وحالة أصبحوا عليها وهي حالة الأخوة، ولا يدرك الفرق بين الحالين إلا من كانوا في السوآى فأصبحوا في الحسنى، والناس إذا كانوا في حالة بؤس وضنك واعتادوها صار الشقاء دأبهم، وذلت له نفوسهم فلم يشعروا بما هم فيه، ولا يتفطنوا لوخيم عواقبه، حتى إذا هيئ لهم الصلاح، وأخذ يتطرق إليهم استفاقوا من شقوتهم، وعلموا سوء حالتهم، ولأجل هذا المعنى جمعت لهم هذه الآية في الامتنان بين ذكر الحالتين وما بينهما فقالت: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾.

وقوله: ﴿بِنِعْمَتِهِۦٓ﴾ الباء فيه للملابسة بمعنى مع، أي: أصبحتم إخواناً مصاحبين نعمة الله وهي نعمة الأخوة، كقول الفضل بن عباس بن عتبة اللهبي:

كلٌّ له نية في بغض صاحبه ... بنعمة الله نقليكم وتقلونا

وقوله: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ عطف على ﴿كُنتُمْ أَعْدَآءً﴾

---

(1) مثل خطاب شيوخ بني أسد لامرىء القيس حين عزم على قتالهم أخذاً بثأره. ومثل توسط هرم بن سنان والحارث بن عوف.

وقال زهير:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم

الأبيات.

وقال النابغة:

ألا يا ليتني والمرء ميت

الأبيات.

فهو نعمة أخرى وهي نعمة الإنقاذ من حالة أخرى بئيسة وهي حالة الإشراف على المهلكات.

والشَّفا مثل الشَّفة هو حرف القليب وطرفه، وألفه مبدلة من واو. وأما واو شفة فقد حذفت وعوضت عنها الهاء مثل سنة وعزة، إلا أنهم لم يجمعوه على شفوات ولا على شفِين، بل قالوا شفاه كأنهم اعتدُّوا بالهاء كالأصل.

فأرى أن شفا حفرة النار هنا تمثيل لحالهم في الجاهلية حين كانوا على وشك الهلاك والتفاني الذي عبر عنه زهير بقوله:

تفانوا ودقّوا بينَهم عِطْرَ مَنْشَم

بحال قوم بلغ بهم المشي إلى شفا حفير من النار كالأخدود فليس بينهم وبين الهلاك السريع التام إلا خطوة قصيرة، واختيار الحالة المشبه بها هنا لأن النار أشد المهلكات إهلاكاً، وأسرعها، وهذا هو المناسب في حمل الآية ليكون الامتنان بنعمتين محسوستين هما: نعمة الأخوة بعد العداوة، ونعمة السلامة بعد الخطر، كما قال أبو الطيب:

نَجاة من البأساء بعدَ وقوع

والإنقاذ من حالتين شنيعتين. وقال جمهور المفسرين: أراد نار جهنم، وعلى قولهم هذا يكون قوله: ﴿شَفَا حُفْرَةٍ﴾ مستعاراً للاقتراب استعارة المحسوس للمعقول. والنار حقيقة، ويُبعد هذا المحمل قوله تعالى: ﴿حُفْرَةٍ﴾ إذ ليست جهنم حفرة بل عالم عظيم للعذاب. ورد في الحديث «**فإذا هي مطوية كطي البئر وإذا لها قرنان**»، ولكن ذلك رؤيا جاءت على وجه التمثيل وإلا فهي لا يحيط بها النظر. ويكون الامتنان على هذا امتناناً عليهم بالإيمان بعد الكفر وهم ليقينهم بدخول الكفرة النار علموا أنهم كانوا على شفاها. وقيل: أراد نار الحرب وهو بعيد جداً لأن نار الحرب لا توقد في حفرة بل توقد في العلياء ليراها من كان بعيداً كما قال الحارث:

وبعينيك أوقدتْ هندُ النّارَ عِشاء تُلْوى بها العَلياء
فتنوَّرت نارَها من بعيد بخَزازَى أيَّان منك الصِّلاء

ولأنهم كانوا ملابسين لها ولم يكونوا على مقاربتها.

والضمير في ﴿مِّنْهَا﴾ للنار على التقادير الثلاثة. ويجوز على التقدير الأول أن يكون لشفا حفرة، وعاد عليه بالتأنيث من المضاف إليه كقول الأعشى:

وتَـشْـرَقَ بـالـقـولِ الـذي قـد أذعـتَـه   كـمـا شَـرِقَـتْ صـدرُ الـقـنـاة مـن الـدم

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ نعمة أخرى وهي نعمة التعليم والإرشاد، وإيضاح الحقائق حتى تكمل عقولهم، ويتبينوا ما فيه صلاحهم. والبيان هنا بمعنى الإظهار والإيضاح. والآيات يجوز أن يكون المراد بها النعم، كقول الحارث بن حلزة:

مَـن لـنـا عـنـده مـن الـخـيـر آيـا   تٌ ثـلاث فـي كـلّـهـن الـقـضـاء

ويجوز أن يراد بها دلائل عنايته تعالى بهم وتثقيف عقولهم وقلوبهم بأنوار المعارف الإلهية. وأن يراد بها آيات القرآن فإنها غاية في الإفصاح عن المقاصد وإبلاغ المعاني إلى الأذهان.

[104، 105] ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿104﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿105﴾﴾.

هذا مفرَّع عن الكلام السابق: لأنه لما أظهر لهم نعمة نقلهم من حالتي شقاء وشناعة إلى حالتي نعيم وكمال، وكانوا قد ذاقوا بين الحالتين الأمرَّين ثم الأحلَوين، فحلبوا الدهر أشطريه، كانوا أحرياء بأن يسعوا بكل عزمهم إلى انتشال غيرهم من سوء ما هو فيه إلى حسنى ما هم عليه حتى يكون الناس أمة واحدة خيرة. وفي غريزة البشر حب المشاركة في الخير، لذلك تجد الصبي إذا رأى شيئاً أعجبه نادى من هو حوله ليراه معه.

ولذلك كان هذا الكلام حرياً بأن يعطف بالفاء، ولو عطف بها لكان أسلوباً عربياً، إلا أنه عدل عن العطف بالفاء تنبيهاً على أن مضمون هذا الكلام مقصود لذاته بحيث لو لم يسبقه الكلام السابق لكان هو حريًّا بأن يؤمر به فلا يكون مذكوراً لأجل التفرع عن غيره والتبع.

وفيه من حسن المقابلة في التقسيم ضرب من ضروب الخطابة: وذلك أنه أنكر على أهل الكتاب كفرهم وصدهم الناس عن الإيمان، فقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴿98﴾ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 98، 99] الآية.

وقابل ذلك بأن أَمَرَ المؤمنين بالإيمان والدعاء إليه إذ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: 102]، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ الآية.

وصيغة ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ صيغة وجوب لأنها أصرح في الأمر من صيغة افعلوا لأنها أصلها. فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير معلوم بينهم من قبل نزول هذه الآية، فالأمر لتشريع الوجوب، وإذا كان ذلك حاصلًا بينهم من قبل كما يدل عليه قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110] فالأمر لتأكيد ما كانوا يفعلونه ووجوبه، وفيه زيادة الأمر بالدعوة إلى الخير وقد كان الوجوب مقرراً من قبل بآيات أخرى مثل: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 3]، أو بأوامر نبوية. فالأمر لتأكيد الوجوب أيضاً للدلالة على الدوام والثبات عليه، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: 136].

والأمة الجماعة والطائفة كقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: 38].

وأصل الأمة من كلام العرب الطائفة من الناس التي تؤم قصداً واحداً: من نسب أو موطن أو دين، أو مجموع ذلك، ويتعين ما يجمعها بالإضافة أو الوصف كقولهم: أمة العرب، وأمة غسان، وأمة النصارى.

والمخاطب بضمير ﴿مِّنكُمْ﴾ إن كان هم أصحاب رسول الله كما هو ظاهر الخطابات السابقة آنفاً جاز أن تكون (من) بيانية، وقُدم البيان على المبيَّن ويكون ماصَدَق الأمة نفس الصحابة، وهم أهل العصر الأول من المسلمين، فيكون المعنى: ولتكونوا أمة يدعون إلى الخير، فهذه الأمة أصحاب هذا الوصف قد أمروا بأن يكونوا من مجموعهم الأمة الموصوفة بأنهم يدعون إلى الخير، والمقصود تكوين هذا الوصف لأن الواجب عليهم هو التخلق بهذا الخُلُق، فإذا تخلَّقوا به تكونت الأمة المطلوبة، وهي أفضل الأمم، وهي أهل المدينة الفاضلة المنشودة للحكماء من قبل، فجاءت الآية بهذا الأمر على هذا الأسلوب البليغ الموجز.

وفي هذا محسِّن التجريد: جُردت من المخاطبين أمة أخرى للمبالغة في هذا الحكم كما يقال: لفلان من بنيه أنصار. والمقصود: ولتكونوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر حتى تكونوا أمة هذه صفتها، وهذا هو الأظهر فيكون جميع أصحاب رسول الله ﷺ قد خوطبوا بأن يكونوا دعاة إلى الخير، ولا جرم فهم الذين تلقوا الشريعة من رسول الله ﷺ مباشرة، فهم أولى الناس بتبليغها. وأعلم بمشاهدها وأحوالها، ويشهد لهذا قوله ﷺ في مواطن كثيرة: «**ليبلغ الشاهد الغائب ألا هل بلغت**»، وإلى هذا المحمل مال الزجاج وغير واحد من المفسرين، كما قاله ابن عطية.

ويجوز أيضاً، على اعتبار الضمير خطاباً لأصحاب محمد ﷺ، أن تكون «من»

للتبعيض، والمراد من الأمة الجماعة والفريق، أي: وليكن بعضكم فريقاً يدعون إلى الخير فيكون الوجوب على جماعة من الصحابة، فقد قال ابن عطية: قال الضحاك، والطبري: أمر المؤمنين أن تكون منهم جماعة بهذه الصفة. فهم خاصة أصحاب الرسول وهم خاصة الرواة.

وأقول: على هذا يثبت حكم الوجوب على كل جيل بعدهم بطريق القياس لئلا يتعطل الهدى. ومن الناس من لا يستطيع الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: 122] الآية.

وإن كان الخطاب بالضمير لجميع المؤمنين تبعاً لكون المخاطب بيا أيها الذين آمنوا إياهم أيضاً، كانت «من» للتبعيض لا محالة، وكان المراد بالأمة الطائفة، إذ لا يكون المؤمنون كلهم مأمورين بالدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، بل يكون الواجب على الكفاية، وإلى هذا المعنى ذهب ابن عطية، والطبري، ومن تبعهم، وعلى هذا فيكون المأمور جماعة غير معيَّنة، وإنما المقصود حصول هذا الفعل الذي فُرض على الأمة وقوعُه.

على أن الاعتبار لا يمنع من أن تكون «من» بيانية بمعنى أن يكونوا هم الأمة، ويكون المراد بكونهم يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، إقامة ذلك فيهم وأن لا يخلوا عن ذلك على حسب الحاجة ومقدار الكفاءة للقيام بذلك، ويكون هذا جارياً على المعتاد عند العرب من وصف القبيلة بالصفات الشائعة فيها الغالبة على أفرادها كقولهم: باهلة لئام، وعُذْرَة عشَّاق.

وعلى هذه الاعتبارات تجري الاعتبارات في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟﴾ كما سيأتي.

إن الدعوة إلى الخير تتفاوت: فمنها ما هو بيِّن يقوم به كل مسلم، ومنها ما يحتاج إلى علم فيقوم به أهله، وهذا هو المسمى بفرض الكفاية، يعني إذا قام به بعض الناس كفى عن قيام الباقين، وتتعين الطائفة التي تقوم بها بتوفر شروط القيام بمثل ذلك الفعل فيها: كالقوة على السلاح في الحرب، وكالسباحة في إنقاذ الغريق، والعلم بأمور الدين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك تعيُّن العدد الذي يكفي للقيام بذلك الفعل مثل كون الجيش نصف عدد جيش العدو، ولما كان الأمر يستلزم متعلِّقاً فالمأمور في فرض الكفاية الفريق الذين فيهم الشروط، ومجموع أهل البلد، أو القبيلة، لتنفيذ ذلك، فإذا قام به العدد الكافي ممن فيهم الشروط سقط التكليف عن الباقين، وإذا لم

يقوموا به كان الإثم على البلد أو القبيلة، لسكوت جميعهم، ولتقاعس الصالحين للقيام بذلك، مع سكوتهم أيضاً، ثم إذا قام به البعض فإنما يثاب ذلك البعض خاصة.

ومعنى الدعاء إلى الخير الدعاء إلى الإسلام، وبث دعوة النبي ﷺ، فإن الخير اسم يجمع خصال الإسلام، ففي حديث حذيفة بن اليمان: «قلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر» الحديث، ولذلك يكون عطف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه من عطف الشيء على مغايره، وهو أصل العطف. وقيل: أريد بالخير ما يشمل جميع الخيرات، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيكون العطف من عطف الخاص على العام للاهتمام به.

وحذفت مفاعيل يدعون ويأمرون وينهون لقصد التعميم، أي: يدعون كل أحد كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: 25].

والمعروف هو ما يُعرف، وهو مجاز في المقبول المرضي به، لأن الشيء إذا كان معروفاً كان مألوفاً مقبولًا مرضياً به، وأريد به هنا ما يُقبل عند أهل العقول، وفي الشرائع، وهو الحق والصلاح، لأن ذلك مقبول عند انتفاء العوارض.

والمنكر مجاز في المكروه، والكره لازم للإنكار، لأن المنكر في أصل اللسان هو الجهل، ومنه تسمية غير المألوف نكِرة، وأريد به هنا الباطل والفساد، لأنهما من المكروه في الجبلَّة عند انتفاء العوارض.

والتعريف في (الخير، والمعروف، والمنكر) تعريف الاستغراق، فيفيد العموم في المعاملات بحسب ما ينتهي إليه العلم والمقدرة فيشبه الاستغراق العرفي.

ومن المفسرين من عيَّن جعل «من» في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ للبيان، وتأول الكلام بتقدير تقديم البيان على المبيَّن فيصير المعنى: ولتكن أمة هي أنتم، أي: ولتكونوا أمة يدعون، محاولة للتسوية بين مضمون هذه الآية، ومضمون قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: 110]. ومساواة معنيي الآيتين غير متعينة لجواز أن يكون المراد من خير أمة هاته الأمة، التي قامت بالأمر بالمعروف، على ما سنبينه هنالك.

والآية أوجبت أن تقوم طائفة من المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك أن الأمر والنهي من أقسام القول والكلام، فالمكلف به هو بيان المعروف، والأمر به، وبيان المنكر، والنهي عنه، وأما امتثال المأمورين والمنهيين لذلك، فموكول إليهم أو إلى ولاة الأمور الذين يحملونهم على فعل ما أمروا به، وأما ما وقع في

الحديث: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطيع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه**» فذلك مرتبة التغيير، والتغيير يكون باليد، ويكون بالقلب، أي: تمني التغيير، وأما الأمر والنهي فلا يكونان بهما.

والمعروف والمنكر إن كانا ضروريين كان لكل مسلم أن يأمر وينهى فيهما، وإن كانا نظريين، فإنما يقوم بالأمر والنهي فيهما أهل العلم.

وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط مبينة في الفقه والآداب الشرعية، إلا أني أنبه إلى شرط ساء فهم بعض الناس فيه وهو قول بعض الفقهاء: يشترط ألا يجر النهي إلى منكر أعظم. وهذا شرط قد خرم مزية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واتخذه المسلمون ذريعة لترك هذا الواجب. ولقد ساء فهمهم فيه، إذ مراد مشترطِه أن يتحقق الآمر أن أمره يجر إلى منكر أعظم، لا أن يخاف أن يتوهم، إذ الوجوب قطعي لا يعارضه إلا ظن أقوى.

ولما كان تعيين الكفاءة للقيام بهذا الفرض، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتوقفه على مراتب العلم بالمعروف والمنكر، ومراتب القدرة على التغيير، وإفهام الناس ذلك، رأى أئمة المسلمين تعيين ولاة للبحث عن المناكر وتعيين كيفية القيام بتغييرها، وسموا تلك الولاية بالحسبة، وقد أولى عمر بن الخطاب في هاته الولاية أم الشَّفاء، وأشهر من وليها في الدولة العباسية ابن عائشة، وكان رجلًا صلباً في الحق، وتسمَّى هذه الولاية في المغرب ولاية السوق، وقد وليها في قرطبة الإمام محمد بن خالد بن مَرْتَنيل القرطبي المعروف بالأشج من أصحاب ابن القاسم توفي سنة 220. وكانت في الدولة الحفصية ولاية الحسبة من الولايات النبيهة وربما ضمَّت إلى القضاء كما كان الحال في تونس بعد الدولة الحفصية.

وجملة ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ معطوفة على صفات ﴿أُمَّةٌ﴾ وهي التي تضمنتها جملُ: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ والتقدير: وهم مفلحون: لأن الفلاح لما كان مسبباً على تلك الصفات الثلاث جُعل بمنزلة صفة لهم، ويجوز جعل جملة: ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ حالًا من أمة، والواو للحال.

والمقصود بشارتهم بالفلاح الكامل إن فعلوا ذلك. وكان مقتضى الظاهر فصل هذه الجملة عما قبلها بدون عطف، مثل فصل جملة ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5]، لكن هذه عطفت أو جاءت حالًا لأن مضمونها جزاء عن الجُمل التي قبلها، فهي أجدر بأن تلحق بها.

ومفاد هذه الجملة قصر صفة الفلاح عليهم، فهو إما قصر إضافي بالنسبة لمن لم

يقم بذلك مع المقدرة عليه، وإما قصر أريد به المبالغة لعدم الاعتداد في هذا المقام بفلاح غيرهم، وهو معنى قصد الدلالة على معنى الكمال.

وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟﴾ معطوف على قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ وهو يرجع إلى قوله قبل: ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: 103] لما فيه من تمثيل حال التفرق في أبشع صوره المعروفة لديهم من مطالعة أحوال اليهود. وفيه إشارة إلى أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفضي إلى التفرق والاختلاف إذ تكثر النزعات والنزغات وتنشق الأمة بذلك انشقاقاً شديداً.

والمخاطب به يجري على الاحتمالين المذكورين في المخاطب بقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ مع أنه لا شك في أن حكم هذه الآية يعم سائر المسلمين: إما بطريق اللفظ، وإما بطريق لحن الخطاب، لأن المنهي عنه هو الحالة الشبيهة بحال الذين تفرقوا واختلفوا.

وأريد بالذين تفرقوا واختلفوا في أصول الدين، من اليهود والنصارى، من بعد ما جاءهم من الدلائل المانعة من الاختلاف والافتراق. وقدم الافتراق على الاختلاف للإيذان بأن الاختلاف علة التفرق، وهذا من المفادات الحاصلة من ترتيب الكلام وذكر الأشياء مع مقارنتها، وفي عكسه قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 282].

وفيه إشارة إلى أن الاختلاف المذموم والذي يؤدي إلى الافتراق، وهو الاختلاف في أصول الديانة الذي يفضي إلى تكفير بعض الأمة بعضاً، أو تفسيقه، دون الاختلاف في الفروع المبينة على اختلاف مصالح الأمة في الأقطار والأعصار، وهو المعبر عنه بالاجتهاد. ونحن إذا تقصَّينا تاريخ المذاهب الإسلامية لا نجد افتراقاً نشأ بين المسلمين إلا عن اختلاف في العقائد والأصول، دون الاختلاف في الاجتهاد في فروع الشريعة.

والبينات: الدلائل التي فيها عصمة من الوقوع في الاختلاف لو قيضت لها أفهام.

وقوله: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ مقابل قوله في الفريق الآخر: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، فالقول فيه كالقول في نظيره، وهذا جزاء على التفرق والاختلاف وعلى تفريطهم في تجنب أسبابه.

[106، 107] ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿106﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿107﴾﴾.

يجوز أن يكون ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ منصوباً على الظرف، متعلقاً بما في قوله: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ﴾ من معنى كائن أو مستقر، أي: يكون عذاب لهم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، وهذا هو الجاري على أكثر الاستعمال في إضافة أسماء الزمان إلى الجمل. ويجوز أن يكون منصوباً على المفعول به لفعل أذكر محذوفاً، وتكون جملة ﴿تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ صفة لـ﴿يَوْمَ﴾ على تقدير: تبيض فيه وجوه وتسود فيه وجوه.

وفي تعريف هذا اليوم بحصول بياض وجوه وسواد وجوه فيه، تهويل لأمره، وتشويق لما يرد بعده من تفصيل أصحاب الوجوه المبيضة، والوجوه المسودة: ترعيباً لفريق وترغيباً لفريق آخر. والأظهر أن علم السامعين بوقوع تبييض وجوه وتسويد وجوه في ذلك اليوم حاصل من قبل: في الآيات النازلة قبل هذه الآية، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: 60]، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ (38) ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (39) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (40) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (41)﴾ [عبس: 38 ـ 41].

والبياض والسواد بياض وسواد حقيقيان يوسم بهما المؤمن والكافر يوم القيامة، وهما بياض وسواد خاصّان، لأن هذا من أحوال الآخرة فلا داعي لصرفه عن حقيقته.

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ تفصيل للإجمال السابق، سلك فيه طريق النشر المعكوس، وفيه إيجاز لأن أصل الكلام: فأما الذين اسودت وجوههم فهم الكافرون يقال لهم أكفرتم إلى آخره، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ فهم المؤمنون وفي ﴿رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

وقدم عند وصف اليوم ذكر البياض، الذي هو شعار أهل النعيم، تشريفاً لذلك اليوم بأنه يوم ظهور رحمة الله ونعمته، ولأن رحمة الله سبقت غضبه، ولأن في ذكر سمة أهل النعيم، عقب وعيد غيرهم بالعذاب، حسرة عليهم، إذ يعلم السامع أن لهم عذاباً عظيماً في يوم فيه نعيم عظيم. ثم قدم في التفصيل ذكر سمة أهل العذاب تعجيلاً بمساءتهم.

وقوله: ﴿أَكَفَرْتُم﴾ مقول قول محذوف يحذف مثله في الكلام لظهوره: لأن الاستفهام لا يصدر إلا من مستفهم، وذلك القول هو جواب «أما»، ولذلك لم تدخل الفاء على ﴿أَكَفَرْتُم﴾ ليظهر أن ليس هو الجواب وأن الجواب حذف برمته.

وقائل هذا القول مجهول، إذ لم يتقدم ما يدل عليه، فيحتمل أن ذلك يقوله أهل المحشر لهم وهم الذين عرفوهم في الدنيا مؤمنين، ثم رأوهم وعليهم سمة الكفر، كما ورد في حديث الحوض: «**فليردنَّ عليَّ أقوام أعرفهم ثم يُختلجون دوني، فأقول:**

أُصَيْحابي فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، والمستفهِم سلفُهم من قومهم أو رسولهم، فالاستفهام على حقيقته مع كنايته عن معنى التعجب.

ويحتمل أنه بقوله تعالى لهم، فالاستفهام مجاز عن الإنكار والتغليط، ثم إن كان المراد بالذين اسودَّت وجوههم أهل الكتاب، فمعنى كفرهم بعد إيمانهم تغييرهم شريعة أنبيائهم وكتمانهم ما كتموه فيها، أو كفرهم بمحمد ﷺ بعد إيمانهم بموسى وعيسى، كما تقدم في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [آل عمران: 90] وهذا هو المحمل البين، وسياق الكلام ولفظه يقتضيه، فإنه مسوق لوعيد أولئك.

ووقعت تأويلات من المسلمين وقعوا بها فيما حذرهم منه القرآن، فتفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات: الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: «**فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»، مثل أهل الردة الذين ماتوا على ذلك، فمعنى الكفر بعد الإيمان حينئذ ظاهر، وعلى هذا المعنى تأول الآية مالك بن أنس فيما روى عنه ابن القاسم وهو في ثالثة المسائل من سماعه من كتاب المرتدين والمحاربين من العتبية قال: ما آية في كتاب الله أشد على أهل الاختلاف من أهل الأهواء من هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ قال مالك: إنما هذه لأهل القبلة. يعني أنها ليست للذين تفرقوا واختلفوا من الأمم قبلنا بدليل قوله: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾. ورواه أبو غسان مالك الهروي عن مالك عن ابن عمر، وروي مثل هذا عن ابن عباس، وعلة هذا الوجه فالمراد الذين أحدثوا بعد إيمانهم كفراً بالردة أو بشنيع الأقوال التي تفضي إلى الكفر ونقض الشريعة، مثل الغرابية من الشيعة الذين قالوا بأن النبوة لعلي، ومثل غلاة الإسماعيلية أتباع حمزة بن علي، وأتباع الحاكم العبيدي، بخلاف من لم تبلغ به مقالته إلى الكفر تصريحاً ولا لزوماً بيناً مثل الخوارج والقدرية كما هو مفصَّل في كتب الفقه والكلام في حكم المتأولين ومن يؤول قولهم إلى لوازم سيئة.

وذوق العذاب مجاز للإحساس، وهو مجاز مشهور علاقته التقييد.

[108، 109] ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿108﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿109﴾﴾.

تذييلات، والإشارة في قوله: ﴿تِلْكَ﴾ إلى طائفة من آيات القرآن السابقة من هذه السورة كما اقتضاه قوله: ﴿نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾.

والتلاوة اسم لحكاية كلام لإرادة تبليغه بلفظه وهي كالقراءة، إلا أن القراءة تختص بحكاية كلام مكتوب فيتجه أن تكون الطائفة المقصودة بالإشارة هي الآيات المبدوءة بقوله

تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾ [آل عمران: 59] إلى هنا، لأن ما قبله ختم بتذييل قريب من هذا التذييل، وهو قوله: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٥٨﴾ [آل عمران: 58] فيكون كل تذييل مستقلًّا بطائفة الجمل التي وقع هو عقبها.

وخصَّت هذه الطائفة من القرآن بالإشارة لما فيها من الدلائل المثبتة صحة عقيدة الإسلام، والمبطلة لدعاوى الفرق الثلاث من اليهود والنصارى والمشركين، مثل قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾ [آل عمران: 59]، وقوله: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [المائدة: 73] الآية. وقوله: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ﴾ [آل عمران: 66] الآية. وقوله: ﴿إِنَّ أَوۡلَى ٱلنَّاسِ بِإِبۡرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: 68] الآية. وقوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤۡتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ [آل عمران: 79] الآية. وقوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: 81] الآية. وقوله: ﴿فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ﴾ [آل عمران: 93]. وقوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا﴾ [آل عمران: 96] وما تخلل ذلك من أمثال ومواعظ وشواهد.

والباء في قوله: ﴿بِٱلۡحَقِّۗ﴾ للملابسة، وهي ملابسة الأخبار للمخبر عنه، أي: لما في نفس الأمر والواقع، فهذه الآيات بينت عقائد أهل الكتاب وفصلت أحوالهم في الدنيا والآخرة.

ومن الحق استحقاق كلا الفريقين لما عومل به عدلًا من الله، ولذلك قال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ أي: لا يريد أن يظلم الناس ولو شاء ذلك لفعله، لكنه وعد بأن لا يظلم أحد فحق وعده، وليس في الآية دليل للمعتزلة على استحالة إرادة الله تعالى الظلم، إذ لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في انتفاء وقوعه، وإنما الخلاف في جواز ذلك واستحالته.

وجيء بالمسند فعلًا لإفادة تقوى الحكم، وهو انتفاء إرادة ظلم العالمين عن الله تعالى، وتنكير ﴿ظُلۡمٗا﴾ في سياق النفي يدل على انتفاء جنس الظلم عن أن تتعلق به إرادة الله، فكل ما يعد ظلماً في مجال العقول السليمة منتف أن يكون مراد الله تعالى.

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ عطف على التذييل: لأنه إذا كان له ما في السماوات وما في الأرض فهو يريد صلاح حالهم، ولا حاجة له بإضرارهم إلا للجزاء على أفعالهم. فلا يريد ظلمهم، واليه ترجع الأشياء كلها فلا يفوته ثواب محسن ولا جزاء مسيء.

وتكرير اسم الجلالة ثلاث مرات في الجمل الثلاث التي بعد الأولى بدون إضمار

للقصد إلى أن تكون كل جملة مستقلة الدلالة بنفسها، غير متوقفة على غيرها، حتى تصلح لأن يتمثل بها، وتستحضرها النفوس وتحفظها الأسماع.

[110] ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

يتنزل هذا منزلة التعليل لأمرهم بالدعوة إلى الخير وما بعده، فإن قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ حال من ضمير ﴿كُنتُمْ﴾، فهو مؤذن بتعليل كونهم خير أمة فيترتب عليه إن ما كان فيه خيريتهم يجدر أن يفرض عليهم، إن لم يكن مفروضاً من قبل، وأن يؤكد عليهم فرضه، إن كان قد فرض عليهم من قبل.

والخطاب في قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ إما لأصحاب الرسول ﷺ ونُقل ذلك عن عمر بن الخطاب، وابن عباس. قال عمر: هذه لأولنا ولا تكون لآخرنا. وإضافة خير إلى أمة من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: كنتم أمة خير أمة أخرجت للناس، فالمراد بالأمة الجماعة، وأهل العصر النبوي، مثل القرن، وهو إطلاق مشهور، ومنه قوله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: 45] أي: بعد مدة طويلة كمدة عصر كامل. ولا شك أن الصحابة كانوا أفضل القرون التي ظهرت في العالم، لأن رسولهم أفضل الرسل، ولأن الهدى الذي كانوا عليه لا يماثله هدى أصحاب الرسل الذين مضوا، فإن أخذت الأمة باعتبار الرسول فيها فالصحابة أفضل أمة من الأمم مع رسولها، قال النبي ﷺ: «**خير القرون قرني**». والفضل ثابت للجموع على المجموع، وإن أخذت الأمة من عدا الرسول، فكذلك الصحابة أفضل الأمم التي مضت بدون رسلها، وهذا تفضيل للهدى الذي اهتدوا به، وهو هدى رسولهم محمد ﷺ وشريعته.

وإما أن يكون الخطاب بضمير ﴿كُنتُمْ﴾ للمسلمين كلهم في كل جيل ظهروا فيه، ومعنى تفضيلهم بالأمر بالمعروف مع كونه من فروض الكفايات لا تقوم به جميع أفراد الأمة أنه لا يخلو مسلم من القيام بما يستطيع القيام به من هذا الأمر، على حسب مبلغ العلم ومنتهى القدرة، فمن التغيير على الأهل والولد إلى التغيير على جميع أهل البلد، أو لأن وجود طوائف القائمين بهذا الأمر في مجموع الأمة أوجب فضيلة لجميع الأمة، لكون هذه الطوائف منها كما كانت القبيلة تفتخر بمحامد طوائفها، وفي هذا ضمان من الله تعالى بأن ذلك لا ينقطع من المسلمين إن شاء الله تعالى.

وفعل (كان) يدل على وجود ما يسند إليه في زمن مضى، دون دلالة على استمرار، ولا على انقطاع، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 96]، أي: وما زال.

فمعنى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وجدتم على حالة الأخيرية على جميع الأمم، أي: حصلت لكم هذه الأخيرية بحصول أسبابها ووسائلها، ولأنهم اتصفوا بالإيمان، والدعوة للإسلام، وإقامته على وجهه، والذب عن النقصان والإضاعة لتحقق أنهم لما جعل ذلك من واجبهم، وقد قام كل بما استطاع، فقد تحقق منهم القيام به، أو قد ظهر منهم العزم على امتثاله، كلما سنح سانح يقتضيه، فقد تحقق أنهم خير أمة على الإجمال فأخبر عنهم بذلك. هذا إذا بينا على كون الأمر في قوله آنفاً: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 104] وما بعده من النهي في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 105] الآية، لم يكن حاصلًا عندهم من قبل.

ويجوز أن يكون المعنى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ موصوفين بتلك الصفات فيما مضى تفعلونها إما من تلقاء أنفسكم حرصاً على إقامة الدين واستحساناً وتوفيقاً من الله في مصادفتكم لمرضاته ومراده، وإما بوجوب سابق حاصل من آيات أخرى مثل قوله: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ [العصر: 3] وحينئذ فلما أمرهم بذلك على سبيل الجزم، أثنى عليهم بأنهم لم يكونوا تاركيه من قبل، وهذا إذا بينا على أن الأمر في قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: 104] تأكيد لما كانوا يفعلونه، وإعلام بأنه واجب، أو بتأكيد وجوبه على الوجوه التي قدمتها عند قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾.

ومن الحيرة التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطَبين بكونهم فيما مضى من الزمان خير أمة بمعنى كونهم كذلك في علم الله تعالى وقدره أو ثبوت هذا الكون في اللوح المحفوظ، أو جعل (كان) بمعنى صار.

والمراد بأمة عموم الأمم كلها على ما هو المعروف في إضافة أفعل التفضيل إلى النكرة أن تكون للجنس فتفيد الاستغراق.

وقوله: ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الإخراج مجاز في الإيجاد والأظهار كقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾ [طه: 88] أي: أظهر بصوغه عجلًا جسداً.

والمعنى: كنتم خير الأمم التي وجدت في عالم الدنيا. وفاعل ﴿أُخْرِجَتْ﴾ معلوم وهو الله موجد الأمم، والسائق إليها ما به تفاضلها. والمراد بالناس جميع البشر من أول الخليقة.

وجملة ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ حال في معنى التعليل إذ مدلولها ليس من الكيفيات المحسوسة حتى تحكي الخيرية في حال مقارنتها لها، بل هي من الأعمال النفسية الصالحة للتعليل لا للتوصيف، ويجوز أن يكون استئنافاً لبيان كونهم خير أمة. ويجوز كونها خبراً ثانياً لكان، وهذا ضعيف لأنه يفيت قصد التعليل. والمعروف والمنكر تقدم بيانها قريباً.

وإنما قدم ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ على قوله: ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ لأنهما الأهم في هذا المقام المسوق للتنويه بفضيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحاصلة من قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 104]، والاهتمام الذي هو سبب التقديم يختلف باختلاف مقامات الكلام ولا ينظر فيه إلى ما في نفس الأمر لأن إيمانهم ثابت محقق من قبل.

وإنما ذكر الإيمان بالله في عداد الأحوال التي استحقوا بها التفضيل على الأمم، لأن لكل من تلك الأحوال الموجبة للأفضلية أثراً في التفضيل على بعض الفرق، فالإيمان قصد به التفضيل على المشركين الذين كانوا يفتخرون بأنهم أهل حرم الله وسدنة بيته، وقد رد الله ذلك صريحاً في قوله: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 19]، وذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قصد به التفضيل على أهل الكتاب، الذين أضاعوا ذلك بينهم، وقد قال تعالى فيهم: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: 79].

فإن قلت: إذا كان وجه التفضيل على الأمم هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، فقد شاركنا في هذه الفضيلة بعض الجماعات من صالحي الأمم الذين قبلنا، لأنهم آمنوا بالله على حسب شرائعهم، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، لتعذر أن يترك الأمم الأمر بالمعروف لأن الغيرة على الدين أمر مرتكز في نفوس الصادقين من أتباعه.

قلت: لم يثبت أن صالحي الأمم كانوا يلتزمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إما لأنه لم يكن واجباً عليهم، أو لأنهم كانوا يتوسعون في حال التقية، وهذا هارون في زمن موسى عبدت بنو إسرائيل العجل بمرأى منه ومسمع فلم يغيِّر عليهم، وقد حكى الله محاورة موسى معه بقوله: ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ﴿92﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿93﴾ قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿94﴾﴾ [طه: 92 ـ 94]، وأما قوله تعالى: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿113﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 113، 114] الآيات، فتلك فئة قليلة من أهل الكتاب هم الذين دخلوا في الإسلام مثل عبدالله بن سلام، وقد كانوا فئة قليلة بين قومهم فلم يكونوا جمهرة الأمة.

وقد شاع عند العلماء الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وعصمته من الخطأ بناءً على أن التعريف في المعروف والمنكر للاستغراق، فإذا أجمعت الأمة على حكم، لم

يجز أن يكون ما أجمعوا عليه منكراً، وتعين أن يكون معروفاً، لأن الطائفة المأمورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضمنهم، ولا يجوز سكوتها عن منكر يقع، ولا عن معروف يُترك، وهذا الاستدلال إن كان على حجية الإجماع بمعنى الشرع المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة فهو استدلال صحيح، لأن المعروف والمنكر في هذا النوع بديهي ضروري، وان كان استدلالاً على حجية الإجماعات المنعقدة عن اجتهاد، وهو الذي يقصده المستدلون بالآية، فاستدلالهم بها عليه سفسطائي لأن المنكر لا يعتبر منكراً إلا بعد إثبات حكمه شرعاً، وطريق إثبات حكمه الإجماع، فلو أجمعوا على منكر عند الله خطأ منهم لما كان منكراً حتى ينهى عنه طائفة منهم لأن اجتهادهم هو غاية وسعهم.

[110] ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿110﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ لأن ذلك التفضيل قد غمر أهل الكتاب من اليهود وغيرهم فنبَّههم هذا العطف إلى إمكان تحصيلهم على هذا الفضل، مع ما فيه من التعريض بهم بأنهم مترددون في اتباع الإسلام، فقد كان مخيريق متردداً زماناً ثم أسلم، وكذلك وفد نجران ترددوا في أمر الإسلام.

وأهل الكتاب يشمل اليهود والنصارى، لكن المقصود الأول هنا هم اليهود، لأنهم كانوا مختلطين بالمسلمين في المدينة، وكان النبي ﷺ دعاهم إلى الإسلام، وقصد بيت مِدراسهم، ولأنهم قد أسلم منهم نفر قليل، وقال النبي ﷺ: «**لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم**».

ولم يذكر متعلق ﴿ءَامَنَ﴾ هنا لأن المراد لو اتصفوا بالإيمان الذي هو لقب لدين الإسلام وهو الذي منه أطلقت صلة الذين آمنوا على المسلمين فصار كالعَلَم بالغلبة، وهذا كقولهم أسلم، وصبأ، وأشرك، ولحد، دون ذكر متعلقات لهاته الأفعال، لأن المراد أنه اتصف بهذه الصفات التي صارت أعلاماً على أديان معروفة، فالفعل نزل منزلة اللازم، وأظهر منه: تهوَّد، تنصَّر، وتزندق، وتحنَّف، والقرينة على هذا المعنى ظاهرة وهي جعل إيمان أهل الكتاب في شرط الامتناع، مع أن إيمانهم بالله معروف لا ينكره أحد.

ووقع في الكشاف أن المراد: لو آمنوا الإيمان الكامل، وهو تكلف ظاهر، وليس المقام مقامه. وأجمل وجه كون الإيمان خير لهم لتذهب نفوسهم كل مذهب في الرجاء والإشفاق. ولما أخبر عن أهل الكتاب بامتناع الإيمان منهم بمقتضى جعل إيمانهم في حيز شرط «لو» الامتناعية، تعيَّن أن المراد من بقي بوصف أهل الكتاب، وهو وصف لا

يبقى وصفهم به بعد أن يتدينوا بالإسلام، وكان قد يتوهم أن وصف أهل الكتاب يشمل من كان قبل ذلك منهم ولو دخل في الإسلام، وجيء بالاحتراس بقوله: ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أي: منهم من آمن بالنبي محمد ﷺ فصدق عليه لقب المؤمن، مثل عبدالله بن سلام، وكان اسمه حصيناً وهو من بني قينقاع، وأخيه، وعمته، خالدة، وسعية أو سنعة بن غريض بن عاديا التيماوي، وهو ابن أخي السموأل ابن عاديا، وثعلبة بن سعية، وأسد بن سعية القرظي، وأسد بن عبيد القرظي، ومخيريق من بني النضير أو من بني قينقاع، ومثل أصحمة النجاشي، فإنه آمن بقلبه وعوَّض عن إظهاره أعمال الإسلام نصره للمسلمين، وحمايته لهم ببلده، حتى ظهر دين الله، فقبل الله منه ذلك، ولذلك أخبر رسول الله ﷺ عنه بأنه كان مؤمناً وصلى عليه حين أوحي إليه بموته.

ويحتمل أن يكون المعنى من أهل الكتاب فريق متق في دينه، فهو قريب من الإيمان بمحمد ﷺ، وهؤلاء مثل من بقي متردداً في الإيمان من دون أن يتعرض لأذى المسلمين، مثل النصارى من نجران ونصارى الحبشة، ومثل مخيريق اليهودي قبل أن يسلم، على الخلاف في إسلامه، فإنه أوصى بماله لرسول الله ﷺ، فالمراد بإيمانهم صدق الإيمان بالله وبدينهم، وفريق منهم فاسق عن دينه، محرف له، مناوئاً لأهل الخير، كما قال تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 21] مثل الذين سَمُّوا الشاة لرسول الله يوم خيبر، والذين حاولوا أن يرموا عليه صخرة.

[111] ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾﴾.

استئناف نشأ عن قوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]، لأن الإخبار عن أكثرهم بأنهم غير مؤمنين يؤذون بمعاداتهم للمؤمنين، وذلك من شأنه أن يوقع في نفوس المسلمين خشية من بأسهم، وهذا يختص باليهود، فإنهم كانوا منتشرين حيال المدينة في خيبر، والنضير، وقينقاع، وقريظة، وكانوا أهل مكر، وقوة، ومال، وعدة، وعدد، والمسلمون يومئذ في قلة، فطمأن الله المسلمين بأنهم لا يخشون بأس أهل الكتاب، ولا يخشون ضرهم، لكن أذاهم.

أما النصارى فلا ملابسة بينهم وبين المسلمين حتى يخشوهم. والأذى هو الألم الخفيف، وهو لا يبلغ حد الضر الذي هو الألم، وقد قيل: هو الضر بالقول فيكون كقول إسحاق بن خلف:

أخشى فَظاظة عم أو جَفاء أخٍ ... وكنتُ أبقي عليها من أذى الكَلِم

ومعنى ﴿يُوَلُّوكُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾ يفرون منهزمين.

وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ احتراس، أي: يولوكم الأدبار تولية منهزمين لا تولية متحرِّفين لقتال أو متحيزين إلى فئة، أو متأملين في الأمر. وفي العدول عن جعله معطوفاً على جملة الجواب إلى جعله معطوفاً على جملتي الشرط وجزائه معاً، إشارة إلى أن هذا ديدنهم وهجيراهم، لو قاتلوكم، وكذلك في قتالهم غيركم.

وثم لترتيب الأخبار دالة على تراخي الرتبة. ومعنى تراخي الرتبة كون رتبة معطوفها أعظم من رتبة المعطوف عليه في الغرض المسوق له الكلام. وهو غير التراخي المجازي، لأن التراخي المجازي أن يشبه ما ليس بمتأخر عن المعطوف بالمتأخر عنه.

وهذا كله وعيد لهم بأنهم سيقاتلون المسلمين، وأنهم ينهزمون، وإغراء للمسلمين بقتالهم.

[112] ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ﴾.

يعود ضمير ﴿عَلَيْهِمُ﴾ إلى ﴿وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110] وهو خاص باليهود لا محالة، وهو كالبيان لقوله: ﴿ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ [آل عمران: 111].

والجملة بيانية لذكر حال شديد من شقائهم في الدنيا.

ومعنى ضرب الذلة اتصالها بهم وإحاطتها، ففيه استعارة مكنية وتبعية شبَّهت الذلة، وهي أمر معقول، بقبة أو خيمة شملتهم، وشبه اتصالها وثباتها بضرب القبة وشدة أطنابها، وقد تقدم نظيره في البقرة.

و﴿ثُقِفُوٓاْ﴾ في الأصل أخذوا في الحرب ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ﴾ [الأنفال: 57] وهذه المادة تدل على تمكن من أخذ الشيء، وتصرف فيه بشدة، ومنها سمِّي الأسر ثِقافاً. والثقاف آلة كالكلُّوب تكسر به أنابيب قنا الرماح. قال النابغة:

عضّ الثّقافِ على صُمّ الأنابيب

والمعنى هنا: أينما عثر عليهم، أو أينما وجدوا، أي: هم لا يوجدون إلا محكومين، شبه حال ملاقاتهم في غير الحرب بحال أخذ الأسير لشدة ذلهم.

وقوله: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ الحبل مستعار للعهد، وتقدم ما يتعلق

بذلك عند قوله تعالى: ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ في سورة البقرة [256]. وعهد الله ذمته، وعهد الناس حلفهم، ونصرهم، والاستثناء من عموم الأحوال وهي أحوال دلت عليها الباء التي للمصاحبة. والتقدير: ضربت عليهم الذلة متلبسين بكل حال إلا متلبسين بعهد من الله وعهد من الناس، فالتقدير: فذهبوا بذلة إلا بحبل من الله.

والمعنى لا يَسلمون من الذلة إلا إذا تلبسوا بعهد من الله، أي: ذمة الإسلام، أو إذا استنصروا بقبائل أولي بأس شديد، وأما هم في أنفسهم فلا نصر لهم. وهذا من دلائل النبوة، فإن اليهود كانوا أعزة بيثرب وخيبر والنضير وقريظة، فأصبحوا أذلة وعمَّتهم المذلة في سائر أقطار الدنيا.

﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾، أي: رجعوا، وهو مجاز لمعنى صاروا إذ لا رجوع هنا.

والمسكنة الفقر الشديد مشتقة من اسم المسكين وهو الفقير، ولعل اشتقاقه من السكون وهو سكون خيالي أطلق على قلة الحيلة في العيش. والمراد بضرب المسكنة عليهم تقديرها لهم، وهو إخبار بمغيب لأن اليهود المخبر عنهم قد أصابهم الفقر حين أخذت منازلهم في خيبر والنضير وقينقاع وقريظة، ثم في إجلائهم بعد ذلك في زمن عمر.

[112] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾﴾.

الإشارة إلى ضرب الذلة المأخوذ من ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ [آل عمران: 112]. ومعنى ﴿يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ﴾ تقدم عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ أوائل هذه السورة [21].

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ يحتمل أن يكون إشارة إلى كفرهم وقتلهم الأنبياء بغير حق، فالباء سبب السبب، ويحتمل أن يكون إشارة ثانية إلى ضرب الذلة والمسكنة فيكون سبباً ثانياً. و«ما» مصدرية، أي: بسبب عصيانهم واعتدائهم، وهذا نشر على ترتيب اللف، فكُفرهم بالآيات سببه العصيان، وقتلهم الأنبياء سببه الاعتداء.

[113، 114] ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾.

استئناف قصد به أنصاف طائفة من أهل الكتاب، بعد الحكم على معظمهم بصيغة تعمُّهم، تأكيداً لما أفاده قوله: ﴿مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [آل عمران:

110]، فالضمير في قوله: ﴿لَيْسُواْ﴾ لأهل الكتاب المتحدَّث عنهم آنفاً، وهم اليهود، وهذه الجملة تتنزل من التي بعدها منزلة التمهيد.

و﴿سَوَآءً﴾ اسم بمعنى المماثل، وأصله مصدر مشتق من التسوية.

وجملة ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ الخ..مبينة لإبهام ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً﴾ والإظهار في مقام الإضمار للاهتمام بهؤلاء الأمة. فالأمة هنا بمعنى الفريق.

وإطلاق ﴿أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ عليهم مجاز باعتبار ما كان كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2] لأنهم صاروا من المسلمين.

وعدل عن أن يقال: منهم أمة قائمة إلى قوله: ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾: ليكون هذا الثناء شاملًا لصالحي اليهود، وصالحي النصارى، فلا يختص بصالحي اليهود، فإن صالحي اليهود قبل بعثة عيسى كانوا متمسكين بدينهم، مستقيمين عليه، ومنهم الذين آمنوا بعيسى واتبعوه، وكذلك صالِحو النصارى قبل بعثة محمد ﷺ كانوا مستقيمين على شريعة عيسى، وكثير منهم أهل تهجد في الأديرة والصوامع، وقد صاروا مسلمين بعد البعثة المحمدية.

والأمة: الطائفة والجماعة.

ومعنى ﴿قَآئِمَةٌ﴾ أنه تمثيل للعمل بدينها على الوجه الحق، كما يقال: سوق قائمة وشريعة قائمة.

والآناء أصله «أأْناء» بهمزتين بوزن أفعال، وهو جمع «إنى» - بكسر الهمزة وفتح النون مقصوراً - ويقال: «أنى» بفتح الهمزة - قال تعالى: ﴿غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ﴾ [الأحزاب: 53]، أي: غير منتظرين وقته.

وجملة ﴿وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ حال، أي: يتهجدون في الليل بتلاوة كتابهم، فقيدت تلاوتهم الكتاب بحالة سجودهم. وهذا الأسلوب أبلغ وأبين من أن يقال: يتهجدون لأنه يدل على صورة فعلهم.

ومعنى ﴿وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ يسارعون إليها، أي: يرغبون في الاستكثار منها. والمسارعة مستعارة للاستكثار من الفعل، والمبادرة إليه، تشبيهاً للاستكثار والاعتناء بالسير السريع لبلوغ المطلوب. و﴿فِى﴾ للظرفية المجازية، وهي تخييلية تؤذن بتشبيه ﴿ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ بطريق يسير فيه السائرون، ولهؤلاء مزية السرعة في قطعه. ولك أن تجعل مجموع المركَّب من قوله: ﴿وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ تمثيلًا لحال مبادرتهم وحرصهم على

فعل الخيرات بحال السائر الراغب في البلوغ إلى قصده يسرع في سيره. وسيأتي نظيره عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ في سورة العقود [41].

والإشارة «بأولئك» إلى الأمة القائمة الموصوفة بتلك الأوصاف. وموقع اسم الإشارة التنبيه على أنهم استحقوا الوصف المذكور بعد اسم الإشارة بسبب ما سبق اسم الإشارة من الأوصاف.

[115] ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن تُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿115﴾﴾.

تذييل للجمل المفتتحة بقوله تعالى: ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ [آل عمران: 113] إلى قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: 114]. وقرأ الجمهور: ﴿تَفْعَلُوا۟﴾ بالفوقية فهو وعد للحاضرين، ويُعلم منه أن الصالحين السابقين مثلهم، بقرينة مقام الامتنان، ووقوعه عقب ذكرهم، فكأنه قيل: وما تفعلوا من خير ويفعلوا. ويجوز أن يكون التفاتاً لخطاب أهل الكتاب. وقرأه حمزة، والكسائي، وحفص، وخلف بياء الغيبة عائداً إلى ﴿أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾.

والكفر: ضد الشكر، أي: هو إنكار وصول النعمة الواصلة. قال عنترة:

نُبِّئْتُ عَمْراً غيرَ شاكر نعمتي والكفرُ مخْبَثة لنفسِ المُنْعِمِ

وقال تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152]، وأصل الشكر والكفر أن يتعدَّيا إلى واحد، ويكون مفعولهما النعمة كما في البيت. وقد يجعل مفعولهما المنعم على التوسع في حذف حرف الجر، لأن الأصل شكرت له وكفرت له. قال النابغة:

شكرتُ لك النُّعمى

وقد جمع بين الاستعمالين قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ وقد عُدِّي ﴿تُكْفَرُوهُ﴾ إلى مفعولين: أحدهما نائب الفاعل، لأن الفاعل ضمن معنى الحرمان. والضمير المنصوب عائد إلى ﴿خَيْرٍ﴾ بتأويل خير بجزاء فعل الخير على طريقة الاستخدام. وأطلق الكفر هنا على ترك جزاء فعل الخير، تشبيهاً لفعل الخير بالنعمة. كأن فاعل الخير أنعم على الله تعالى بنعمته مثل قوله: ﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [التغابن: 17] فحذف المشبه ورمز إليه بما هو من لوازمه العرفية وهو الكفر. على أن في القرينة استعارة مصرِّحة مثل ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 27] وقد امتن الله علينا إذ جعل طاعتنا إياه كنعمة عليه تعالى، وجعل ثوابها شكراً، وترك ثوابها كفراً فنفاه. وسمى نفسه الشكور.

وقد عدي الكفران هنا إلى النعمة على أصل تعديته.

[116] ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (116)﴾.

استئناف ابتدائي للانتقال إلى ذكر وعيد المشركين بمناسبة ذكر وعد الذين آمنوا من أهل الكتاب.

وإنما عطف الأولاد هنا لأن الغناء في متعارف الناس يكون بالمال والولد، فالمال يدفع به المرء عن نفسه في فداء أو نحوه، والولد يدافعون عن أبيهم بالنصر، وقد تقدم القول في مثله في طالعه هذه السورة.

وكرر حرف النفي مع المعطوف في قوله: ﴿وَلَا أَوْلَادُهُم﴾ لتأكيد عدم غناء أولادهم عنهم لدفع توهم ما هو متعارف من أن الأولاد لا يقعدون عن الذب عن آبائهم.

ويتعلق ﴿مِّنَ اللَّهِ﴾ بفعل ﴿لَن تُغْنِيَ﴾ على معنى (من) الابتدائية، أي: غناء يصدر من جانب الله بالعفو عن كفرهم.

وانتصب ﴿شَيْئًا﴾ على المفعول المطلق لفعل ﴿لَن تُغْنِيَ﴾ أي: شيئاً من غناء. وتنكير شيئاً للتقليل.

وجملة ﴿وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ عطف على جملة: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم﴾. وجيء بالجملة معطوفة، على خلاف الغالب في أمثالها أن يكون بدون عطف، لقصد أن تكون الجملة منصبًّا عليها التأكيد بحرف ﴿إِنَّ﴾ فيكمل لها من أدلة تحقيق مضمونها خمسة أدلة هي: التأكيد بـ ﴿لَن﴾، وموقع اسم الإشارة، والإخبار عنهم بأنهم أصحاب النار، وضمير الفصل، ووصف خالدون.

[117] ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (117)﴾.

استئناف بياني لأن قوله: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ﴾ إلخ يثير سؤال سائل عن إنفاقهم الأموال في الخير من إغاثة الملهوف وإعطاء الديات في الصلح عن القتلى.

ضُربت لأعمالهم المتعلقة بالأموال مثلًا، فشبه هيئة إنفاقهم المعجب ظاهرياً، المخيِّب آخِرُها، حين يحبطها الكفر، بهيئة زرع أصابته ريح باردة فأهلكته، تشبيه المعقول بالمحسوس. ولما كان التشبيه تمثيلياً لم يتوخ فيه موالاة ما شبه به إنفاقهم لأداة التمثيل، فقيل: ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ﴾، ولم يقل: كمثل حرث قوم.

والكلام على الريح تقدم عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ في سورة البقرة [164].

والصِّر: البرد الشديد المميت لكل زرع أو ورق يهبُّ عليه فيتركه كالمحترق، ولم يعرف في كلام العرب إطلاق الصر على الريح الشديد البرد وإنما الصر اسم البرد. وأما الصرصر فهو الريح الشديدة وقد تكون باردة. ومعنى الآية غني عن التأويل، وجوَّز في الكشاف أن يكون الصر هنا اسماً للريح الباردة وجعله مرادف الصرصر. وقد أقره الكاتبون عليه ولم يذكر هذا الإطلاق في «الأساس» ولا ذكره الراغب.

وفي قوله: ﴿فِيهَا صِرٌّ﴾ إفادة شدة برد هذه الريح، حتى كأن الصر مظروف فيها، وهي تحمله إلى الحرث.

والحرث هنا مصدر بمعنى المفعول، أي: محروث قوم، أي: أرضاً محروثة. والمراد: أصابت زرع حرث. وتقدم الكلام على معاني الحرث عند قوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14] في أول السورة.

وقوله: ﴿ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ إدماج في خلال التمثيل يكسب التمثيل تفظيعاً وتشويهاً وليس جزءاً من الهيئة المشبه بها. وقد يذكر البلغاء مع المشبه به صفات لا يقصدون منها غير التحسين أو التقبيح كقول كعب بن زهير:

شُجَّت بذي شبم من ماء مَحْنية ... صافٍ بأبطحَ أضحى وهو مشمول
تنفي الرياحُ القذى عنه وأفرطهُ ... من صَوْب ساريةٍ بيض يعاليل

فأجرى على الماء الذي هو جزء المشبه به صفات لا أثر لها في التشبيه.

والسامعون عالمون بأن عقاب الأقوام الذين ظلموا أنفسهم غاية في الشدة، فذكر وصفهم بظلم أنفسهم لتذكير السامعين بذلك على سبيل الموعظة، وجيء بقوله: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ﴾ غير معطوف على ما قبله لأنه كالبيان لقوله: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ﴾.

وقوله: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ الضمائر فيه عائدة على ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾. والمعنى: أن الله لم يظلمهم حين لم يتقبل نفقاتهم بل هم تسببوا في ذلك، إذ لم يؤمنوا لأن الإيمان جعله الله شرطاً في قَبول الأعمال، فلما أعلمهم بذلك وأنذرهم لم يكن عقابه بعد ذلك ظلماً لهم، وفيه إيذان بأن الله لا يخالف وعده من نفي الظلم عن نفسه.

[118] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْأَيَـٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿118﴾﴾.

الآن إذ كشف الله دخائل مَن حولَ المسلمين من أهل الكتاب، أتمَّ كشفٍ، جاء موقع التحذير من فريق منهم، والتحذير من الاغترار بهم، والنهي عن الإلقاء إليهم بالمودة، وهؤلاء هم المنافقون، للإخبار عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [آل عمران: 119] إلخ.. وأكثرهم من اليهود، دون الذين كانوا مشركين من الأوس والخزرج. وهذا موقع الاستنتاج في صناعة الخطابة بعد ذكر التمهيدات والاقتناعات. وحقه الاستئناف الابتدائي كما هنا.

والبطانة ـ بكسر الباء ـ في الأصل داخل الثوب، وجمعها بطائن، وفي القرآن ﴿بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمٰن: 54] وظاهر الثوب يسمَّى الظِّهارة ـ بكسر الظاء ـ والبطانة أيضاً الثوب الذي يجعل تحت ثوب آخر، ويسمَّى الشعار، وما فوقه الدثار، وفي الحديث: «**الأنصار شِعار والناس دثار**»، ثم أطلقت البطانة على صديق الرجل وخصيصه الذي يطلع على شؤونه، تشبيهاً ببطانة الثياب في شدة القرب من صاحبها.

ومعنى اتخاذهم بطانة أنهم كانوا يحالفونهم ويودُّونهم من قبل الإسلام، فلما أسلم من أسلم من الأنصار بقيت المودة بينهم وبين من كانوا أحلافهم من اليهود، ثم كان من اليهود من أظهروا الإسلام، ومنهم من بقي على دينه.

وقوله: ﴿مِّن دُونِكُمْ﴾ يجوز أن تكون ﴿مِّن﴾ فيه زائدة و«دون» اسم مكان بمعنى حولكم، وهو الاحتمال الأظهر كقوله تعالى في نظيره: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً﴾ [التوبة: 16]، ويجوز أن تكون ﴿مِّن﴾ للتبعيض و«دون» بمعنى غير كقوله تعالى: ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [الجن: 11] من غير أهل ملتكم، وقد علم السامعون أن المنهي عن اتخاذهم بطانة هم الذين كانوا يموهون إلى المؤمنين بأنهم منهم، ودخائلهم تقتضي التحذير من استبطانهم.

وجملة ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ صفة لبطانة على الوجه الأول، وهذا الوصف ليس من الأوصاف الظاهرة التي تفيد تخصيص النكرة عما شاركها، لكنه يظهر بظهور آثاره للمتوسمين. فنهى الله المسلمين عن اتخاذ بطانة هذا شأنها وسِمَتها، ووكلهم إلى توسم الأحوال والأعمال، ويكون قوله: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ﴾ وقوله: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ﴾ جملتين في محل الوصف أيضاً على طريقة ترك عطف الصفات، ويومئ إلى ذلك قوله: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْأَيَـٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي: قد بيَّنا لكم علامات عداوتهم بتلك الصفات إن كنتم تعقلون

فتتوسَّمون تلك الصفات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ۝٧٥﴾ [الحجر: 75]. وعلى الاحتمال الثاني يجعل ﴿مِّن دُونِكُمْ﴾ وصفاً، وتكون الجمل بعده مستأنفات واقعة موقع التعليل للنهي عن اتخاذ بطانة من غير أهل ملتنا، وهذه الخلال ثابتة لهم فهي صالحة للتوصيف، ولتعليل النهي. ذلك لأن العداوة الناشئة عن اختلاف الدين عداوة متأصلة لا سيما عداوة قوم يرون هذا الدين قد أبطل دينهم وأزال حظوظهم كما سنبينه.

ومعنى ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ لا يقصِّرون في خبالكم، والألْوُ: التقصير والترك، وفعله ألا يألو، وقد يتوسعون في هذا الفعل فيعُدَّى إلى مفعولين، لأنهم ضمَّنوه معنى المنع فيما يرغب فيه المفعول، فقالوا: لا آلوك جهداً، كما قالوا: لا أدخرك نصحاً، فالظاهر أنه شاع ذلك الاستعمال حتى صار التضمين منسياً، فلذلك تعدى إلى ما يدل على الشر كما يعدى إلى ما يدل على الخير، فقال هنا: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ أي: لا يقصرون في خبالكم، وليس المراد لا يمنعونكم، لأن الخبال لا يُرغب فيه ولا يُسأل.

ويحتمل أنه استعمل في هذه الآية على سبيل التهكم بالبطانة، لأن شأن البطانة أن يسعوا إلى ما فيه خير من استبطنهم، فلما كان هؤلاء بضد ذلك عبَّر عن سعيهم بالضر، بالفعل الذي من شأنه أن يستعمل في السعي بالخير.

والخبال اختلال الأمر وفساده، ومنه سُمِّي فساد العقل خبالًا، وفساد الأعضاء.

وقوله: ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ الود: المحبة، والعنت: التعب الشديد، أي: رغبوا فيما يعنتكم. وما هنا مصدرية، غير زمانية، ففعل ﴿عَنِتُّمْ﴾ لما صار بمعنى المصدر زالت دلالته على المضي.

ومعنى ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ ظهرت من فلتات أقوالهم كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: 30]، فعبَّر بالبغضاء عن دلائلها.

وجملة ﴿وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ حالية.

والآيات في قوله: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ بمعنى دلائل سوء نوايا هذه البطانة كما قال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ۝٧٥﴾. ولم يزل القرآن يربي هذه الأمة على إعمال الفكر، والاستدلال، وتعرُّف المسبَّبات من أسبابها، في سائر أحوالها: في التشريع، والمعاملة لينشئها أمة علم وفطنة.

ولكون هذه الآيات آيات فراسة وتوسُّم، قال: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ولم يقل: إن كنتم تعلمون أو تفقهون، لأن العقل أعم من العلم والفقه.

وجملة ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ مستأنفة.

[119] ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ﴾.

استئناف ابتدائي، قصد منه المقابلة بين خُلق الفريقين، فالمؤمنون يحبون أهل الكتاب، وأهل الكتاب يبغضونهم، وكل إناء بما فيه يرشح، والشأن أن المحبة تجلب المحبة إلا إذا اختلفت المقاصد والأخلاق.

وتركيب ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ﴾ ونظائره مثل (هأنا) تقدم في قوله تعالى في سورة البقرة [85] ﴿ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾. ولما كان التعجيب في الآية من مجموع الحالين قيل: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ﴾، فالعجب من محبة المؤمنين إياهم في حال بغضهم المؤمنين، ولا يذكر بعد اسم الإشارة جملة في هذا التركيب إلا والقصد التعجب من مضمون تلك الجملة.

وجملة ﴿وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ﴾ جملة حال من الضمير المرفوع في قوله: ﴿تُحِبُّونَهُمۡ﴾ لأن محل التعجب هو مجموع الحالين.

وليس في هذا التعجيب شيء من التغليط، ولكنه مجرد إيقاظ، ولذلك عقَّبه بقوله: ﴿وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ﴾ فإنه كالعذر للمؤمنين في استبطانهم أهل الكتاب بعد إيمان المؤمنين، لأن المؤمنين لما آمنوا بجميع رسل الله وكتبهم كانوا ينسبون أهل الكتاب إلى هدى ذهب زمانه، وأدخلوا فيه التحريف بخلاف أهل الكتاب إذ يرمقون المسلمين بعين الازدراء والضلالة واتباع ما ليس بحق. وهذان النظران، منا ومنهم، هما أصل تسامح المسلمين مع قوتهم، وتصلب أهل الكتابين مع ضعفهم.

[119] ﴿وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۗ﴾.

جملة: ﴿وَتُؤۡمِنُونَ﴾ معطوفة على: ﴿تُحِبُّونَهُمۡ﴾ كما أن جملة: ﴿وَإِذَا لَقُوكُمۡ﴾، معطوفة على: ﴿وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ﴾ وكلها أحوال موزعة على ضمائر الخطاب وضمائر الغيبة.

والتعريف في «الكتاب» للجنس، وأكد بصيغة المفرد مراعاة للفظه، وأراد بهذا جماعة من منافقي اليهود أشهرهم زيد بن الصتيت القينقاعي.

والعض: شد الشيء بالأسنان. وعض الأنامل كناية عن شدة الغيظ والتحسر، وإن لم يكن عض أنامل محسوساً، ولكن كني به عن لازمه في المتعارف، فإن الإنسان إذا اضطرب باطنه من الانفعال صدرت عنه أفعال تناسب ذاك الانفعال، فقد تكون معينة على دفع انفعاله كقتل عدوه، وفي ضده تقبيل من يحبه، وقد تكون قاصرة عليه يشفي بها

بعض انفعاله، كتخبط الصبي في الأرض إذا غضب، وضرب الرجل نفسه من الغضب، وعضه أصابعه من الغيظ، وقرعه سنه من الندم، وضرب الكف بالكف من التحسر، ومن ذلك التأوه والصياح ونحوها، وهي ضروب من علامات الجزع، وبعضها جبلّي كالصياح، وبعضها عادي يتعارفه الناس ويكثر بينهم، فيصيرون يفعلونه بدون تأمل، وقال الحارث بن ظالم المري:

فأقبل أقوام لئام أذلّة يعضُّون من غيظٍ رؤوس الأباهم

وقوله: ﴿عَلَيْكُمُ﴾ على فيه للتعليل، والضمير المجرور ضمير المسلمين، وهو من تعليق الحكم بالذات بتقدير حالة معينة، أي: على التآمكم وزوال البغضاء، كما فعل شاس بن قيس اليهودي، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿100﴾﴾ [آل عمران: 100]، ونظير هذا التعليق قول الشاعر:

لتُقْرِعَنّ على السنّ من ندم إذا تذكرت يوماً بعضَ أخلاقي

و﴿مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾، ﴿مِنَ﴾ للتعليل. و﴿ٱلْغَيْظِ﴾: غضب شديد يلازمه إرادة الانتقام.

وقوله: ﴿قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ﴾ كلام لم يقصد به مخاطبون معينون لأنه دعاء على الذين يعضون الأنامل من الغيظ، وهم يفعلون ذلك إذا خلوا، فلا يتصور مشافهتهم بالدعاء على التعيين ولكنه كلام قصد أسماعه لكل من يعلم من نفسه الاتصاف بالغيظ على المسلمين، وهو قريب من الخطاب الذي يقصد به عموم كل مخاطب، نحو: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ﴾ [السجدة: 12].

والدعاء عليهم بالموت بالغيظ صريحُه طلب موتهم بسبب غيظهم، وهو كناية عن ملازمة الغيظ لهم طول حياتهم إن طالت أو قصرت، وذلك كناية عن دوام سبب غيظهم، وهو حسن حال المسلمين، وانتظام أمرهم، وازدياد خيرهم، وفي هذا الدعاء عليهم بلزوم ألم الغيظ لهم، وبتعجيل موتهم به، وكل من المعنيين المكنى بهما مراد هنا، والتكني بالغيظ وبالحسد عن كمال المغيظ منه المحسود مشهور، والعرب تقول: فلان محسَّد، أي: هو في حالة نعمة وكمال.

[119] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿119﴾﴾.

تذييل لقوله: ﴿عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ وما بينها كالاعتراض، أي: أن الله مطلع عليهم وهو مطلعك على دخائلهم.

[120] ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا﴾.

زاد الله كشفاً لما في صدورهم بقوله: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ أي: تصبكم حسنة والمس الإصابة، ولا يختص أحدهما بالخير والآخر بالشر، فالتعبير بأحدهما في جانب الحسنة، وبالآخر في جانب السيئة، تفنن، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ في سورة البقرة [275].

والحسنة والسيئة هنا الحادثة أو الحالة التي تحسن عند صاحبها أو تسوء وليس المراد بهما هنا الاصطلاح الشرعي.

[120] ﴿وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضِرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٢٠﴾﴾.

أرشد الله المؤمنين إلى كيفية تلقي أذى العدو: بأن يتلقوه بالصبر والحذر، وعبر عن الحذر بالاتقاء، أي: اتقاء كيدهم وخداعهم، وقوله: ﴿لَا يَضِرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾، أي: بذلك ينتفي الضر كله لأنه أثبت في أول الآيات أنهم لا يضرون المؤمنين إلا أذى، فالأذى ضر خفيف، فلما انتفى الضر الأعظم الذي يحتاج في دفعه إلى شديد مقاومة من قتال وحراسة وإنفاق، كان انتفاء ما بقي من الضر هيناً، وذلك بالصبر على الأذى إلى ما يوصل ضراً عظيماً. وفي الحديث: «**لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله يدعون له نِدًّا وهو يرزقهم**».

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب ﴿لَا يَضِرْكُمْ﴾ ـ بكسر الضاد وسكون الراء ـ من ضاره يضيره بمعنى أضره. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وعاصم، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف بضم الضاد وضم الراء مشددة من ضرَّه يضُره، والضمة ضمة إتباع لحركة العين عند الإدغام للتخلص من التقاء الساكنين: سكون الجزم وسكون الإدغام، ويجوز في مثله من المضموم العين في المضارع ثلاثة وجوه في العربية: الضم لإتباع حركة العين، والفتح لخفته، والكسر لأنه الأصل في التخلص من التقاء الساكنين، ولم يقرأ إلا بالضم في المتواتر.

[121، 122] ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ ٱلْمُؤْمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلْقِتَالِ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٢١﴾ إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾﴾.

وجود حرف العطف في قوله: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ﴾ مانع من تعليق الظرف ببعض الأفعال المتقدمة مثل ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ﴾ [آل عمران: 118]، ومثل: ﴿يَفْرَحُواْ بِهَا﴾ [آل عمران: 120]، وعليه فهو آت كما أتت نظائره في أوائل الآي والقصص القرآنية، وهو من عطف جملة

على جملة وقصة على قصة، وذلك انتقال اقتضابي، فالتقدير: واذكر إذ غدوت. ولا يأتي في هذا تعلق الظرف بفعل مما بعده، لأن قوله: ﴿تُبَوِّئُ﴾ لا يستقيم أن يكون مبدأ الغرض، وقوله: ﴿هَمَّت﴾ لا يصلح لتعليق ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ﴾ لأنه مدخول ﴿إِذْ﴾ أخرى.

ومناسبة ذكر هذه الوقعة عقب ما تقدم أنها من أوضح مظاهر كيد المخالفين في الدين، والمنافقين، ولما كان شأن المنافقين وأهل يثرب واحداً، ودخيلتهما سواء، وكانوا يعملون على ما تدبره اليهود، جمع الله مكائد الفريقين بذكر غزوة أحد، وكان نزول هذه السورة عقب غزوة أحد كما تقدم. فهذه الآيات تشير إلى وقعة أحد الكائنة في شوال سنة ثلاث من الهجرة، حين نزل مشركو مكة ومن معهم من أحلافهم سفح جبل أُحد، حول المدينة، لأخذ الثأر بما نالهم يوم بدر من الهزيمة، فاستشار رسول الله ﷺ أصحابه فيما يفعلون وفيهم عبدالله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين، فأشار جمهورهم بالتحصن بالمدينة حتى إذا دخل عليهم المشركون المدينة قاتلوهم في الديار والحصون فغلبوهم، وإذا رجعوا رجعوا خائبين، وأشار فريق بالخروج ورغبوا في الجهاد وألحُّوا على رسول الله ﷺ، فأخذ النبي ﷺ برأي المشيرين بالخروج، ولبس لأمته ثم عرض للمسلمين تردد في الخروج فراجعوا رسول الله ﷺ فقال: «**لا ينبغي لنبي أن يلبس لأمته فيضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه**».

وخرج بالمسلمين إلى جبل أُحد، وكان الجبل وراءهم، وصفَّهم للحرب، وانكشفت الحرب عن هزيمة خفيفة لحقت المسلمين بسبب مكيدة عبدالله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين، إذ انخزل هو وثلث الجيش، وكان عدد جيش المسلمين سبعمائة، وعدد جيش أهل مكة ثلاثة آلاف، وهمَّت بنو سلمة وبنو حارثة من المسلمين بالانخزال، ثم عصمهم الله، فذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ أي: ناصرهما على ذلك الهم الشيطاني، الذي لو صار عزماً لكان سبب شقائهما، فلعناية الله بهما برَّأهما الله من فعل ما همَّتا به، وفي البخاري عن جابر بن عبدالله قال: «نحن الطائفتان بنو حارثة وبنو سلمة وفينا نزلت: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾، وما يسرني أنها لم تنزل والله يقول: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾، وانكشفت الواقعة عن مرجوحية المسلمين إذ قتل منهم سبعون، وقتل من المشركين نيف وعشرون، وقال أبو سفيان يومئذ: أعل هُبل، يوم بيوم بدر والحرب سجال». وقُتل حمزة ﵁ ومثَّلت به هند بنت عتبة ابن ربيعة، زوج أبي سفيان، إذ بقرت عن بطنه وقطعت قطعة من كبده لتأكلها لإحنة كانت في قلبها عليه إذ قتل أباها عتبة يوم بدر، ثم أسلمت بعد وحسن إسلامها. وشُجَّ وجه النبي ﷺ يومئذ وكُسرت رَباعيته. والغدو: الخروج في وقت الغداة.

و﴿مِنْ﴾ في قوله: ﴿مِنْ أَهْلِكَ﴾ ابتدائية.

والأهل: الزوج. والكلام بتقدير مضاف يدل عليه فعل ﴿غَدَوْتَ﴾ أي: من بيت أهلك وهو بيت عائشة رضي الله عنها.

و﴿تُبَوِّئُ﴾ تجعل مباء، أي: مكان بَوْء.

والبَوء: الرجوع، وهو هنا المقر لأنه يبوء إليه صاحبه. وانتصب ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ على أنه مفعول أول لـ﴿تُبَوِّئُ﴾، و﴿مَقَاعِدَ﴾ مفعول ثان إجراء لفعل تبوئ مجرى تعطي. والمقاعد جمع مقعد. وهو مكان القعود، أي: الجلوس على الأرض، والقعود ضد الوقوف والقيام، وإضافة مقاعد لاسم «القتال» قرينة على أنه أطلق على المواضع اللائقة بالقتال التي يثبت فيها الجيش ولا ينتقل عنها لأنها لائقة بحركاته، فأطلق المقاعد هنا على مواضع القرار كناية، أو مجازاً مرسلًا بعلاقة الإطلاق، وشاع ذلك في الكلام حتى ساوى المقر والمكان، ومنه قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ﴾ [القمر: 55].

واعلم أن كلمة مقاعد جرى فيها على الشريف الرضي نقد، إذ قال في رثاء أبي إسحاق الصابئ:

أعْـزِزْ عـلـيَّ بـأن أراك وقـد خـلا عـن جـانـبَـيْـكَ مـقـاعـدُ الـعُـوّاد

ذكر ابن الأثير في المثل السائر أن ابن سنان قال: إيراده هذه اللفظة في هذا الموضع صحيح إلا أنه موافق لما يكره ذكره لا سيما وقد أضافه إلى من تحتمل إضافته إليه وهم العواد، ولو انفرد لكان الأمر سهلًا. وقال ابن الأثير: قد جاءت هذه اللفظة في القرآن فجاءت مرضية وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ﴾ ألا ترى أنها في هذه الآية غير مضافة إلى من تقبح إضافتها إليه.

[123 ـ 125] ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (123) إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ (124) بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (125)﴾.

إذ قد كانت وقعة أحد لم تنكشف عن نصر المسلمين، عقّب الله ذكرها بأن ذكّرهم الله تعالى نصره إياهم النصر الذي قدّره لهم يوم بدر، وهو نصر عظيم إذ كان نصر فئة قليلة على جيش كثير، ذي عُدد وافرة، وكان قتلى المشركين يومئذ سادة قريش، وأئمة الشرك، وحسبك بأبي جهل ابن هشام، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ أي:

ضعفاء. والذل ضد العز فهو الوهن والضعف. وهذا تعريض بأن انهزام يوم أُحد لا يفل حدة المسلمين لأنهم صاروا أعزة. والحرب سجال.

وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ اعتراض بين جملة: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾.

ومتعلق فعلها أعني ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. والفاء للتفريع والفاء تقع في الجملة المعترضة على الأصح، خلافاً لمن منع ذلك من النحويين.. فإنه لما ذكَّرهم بتلك المنة العظيمة ذكَّرهم بأنها سبب للشكر، فأمرهم بالشكر بملازمة التقوى تأدباً بنسبة قوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: 7].

ومن الشكر على ذلك النصر أن يثبتوا في قتال العدو، وامتثال أمر النبي ﷺ، وأن لا تَفُلَّ حدتهم هزيمة يوم أُحد.

وظرف ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ زماني، وهو متعلق بـ ﴿نَصَرَكُمُ﴾ لأن الوعد بنصرة الملائكة والمؤمنين كان يوم بدر لا يوم أُحد. هذا قول جمهور المفسرين.

وخص هذا الوقت بالذكر لأنه كان وقت ظهور هذه المعجزة وهذه النعمة، فكان جديراً بالتذكير والامتنان.

والمعنى: إذ تعِد المؤمنين بإمداد الله بالملائكة، فما كان قول النبي ﷺ لهم تلك المقالة إلا بوعد أوحاه الله إليه أن يقوله.

والاستفهام في قوله: ﴿أَلَن يَكْفِيَكُمْ﴾ تقريري، والتقريري يكثر أن يورد على النفي، كما قدمنا بيانه عند قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ﴾ في سورة البقرة [243].

وإنما جيء في النفي بحرف «لن» الذي يفيد تأكيد النفي للإشعار بأنهم كانوا يوم بدر لقلّتهم وضعفهم، مع كثرة عدوهم وشوكته، كالآيسين من كفاية هذا المدد من الملائكة، فأوقع الاستفهام التقريري على ذلك ليكون تلقيناً لمن يخالج نفسه اليأس من كفاية ذلك العدد من الملائكة، بأن يصرح بما في نفسه، والمقصود من ذلك لازمُه، وهذا إثبات أن ذلك العدد كاف.

ولأجل كون الاستفهام غير حقيقي، كان جوابه من قِبل السائل بقوله: ﴿بَلَىٰ﴾ لأنه مما لا تسع المماراة فيه كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ في سورة الأنعام [19]، فكان ﴿بَلَىٰ﴾ إبطالاً للنفي، وإثباتاً لكون ذلك العدد كافياً، وهو من تمام مقالة النبي ﷺ للمؤمنين.

وقد جاء في سورة الأنفال عند ذكره وقعة بدر أن الله وعدهم بمدد من الملائكة

عدده ألف بقوله: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ۝٩﴾، وذكر هنا أن الله وعدهم بثلاثة آلاف ثم صيَّرهم إلى خمسة آلاف. ووجه الجمع بين الآيتين أن الله وعدهم بألف من الملائكة وأطمعهم بالزيادة بقوله: ﴿مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9] أي: مردفين بعدد آخر، ودل كلامه هنا على أنهم لم يزالوا وجلين من كثرة عدد العدو، فقال لهم النبي ﷺ: ﴿أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ أراد الله بذلك زيادة تثبيتهم ثم زادهم ألفين إن صبروا واتقوا. وبهذا الوجه فسر الجمهور، وهو الذي يقتضيه السياق. وقد ثبت أن الملائكة نزلوا يوم بدر لنصرة المؤمنين، وشاهد بعض الصحابة طائفة منهم، وبعضهم شهد آثار قتلهم رجالًا من المشركين.

ووصف الملائكة بمنزلين للدلالة على أنهم ينزلون إلى الأرض في موقع القتال عناية بالمسلمين، قال تعالى: ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: 8].

وقرأ الجمهور: ﴿مُنزَلِينَ﴾ ـ بسكون النون وتخفيف الزاي ـ وقرأه ابن عامر ـ بفتح النون وتشديد الزاي ـ. وأنزل ونزَّل بمعنى واحد.

فالضميران: المرفوع والمجرور، في قوله: ﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ﴾ عائدان إلى الملائكة الذين جرى الكلام عليهم، كما هو الظاهر، وعلى هذا حمله جمع من المفسرين.

وعليه فموقع قوله: ﴿وَيَأْتُوكُم﴾ موقع وعد، فهو في المعنى معطوف على ﴿يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم﴾ وكان حقه أن يرد بعده، ولكنه قدم على المعطوف عليه، تعجيلًا للطمأنينة إلى نفوس المؤمنين، فيكون تقديمه من تقديم المعطوف على المعطوف عليه، وإذا جاز ذلك التقديم في عطف المفردات كما في قول صَنَّان بن عبَّاد اليشكري:

ثم اشتكَيتُ لأشكانِي وساكنُه ... قبرٌ بسِنْجارَ أوْ قبر على قَهَدِ

قال ابن جني في شرح أبيات الحماسة: قدَّم المعطوف على المعطوف عليه، وحسَّنه شدة الاتصال بين الفعل ومرفوعه، أي: فالعامل وهو الفعل آخذ حظه من التقديم ولا التفات لكون المعطوف عليه مؤخراً عن المعطوف، ولو قلت: ضربت وزيداً عمراً كان أضعف، لأن اتصال المفعول بالفعل ليس في قوة اتصال الفاعل به، ولكن لو قلت: مررت وزيد بعمرو، لم يجز من جهة أنك لم تقدم العامل، وهو الباء، على حرف العطف. ومن تقديم المفعول به قول زيد:

جمعتَ وعيباً غِيبةً ونميمةً ... ثلاث خصال لستَ عنها بمُرْعوي

ومنه قول آخر:

لـعـنَ الإلـهُ وزوجَـهـا مـعَـهـا هـنـدَ الـهـنـود طـويـلـةَ الـفـعـل

ولا يجوز وعيباً جمعت غيبة ونميمة. وأما قوله:

عـلـيـك ورحـمـةُ الله الـسـلام

فمما قرب مأخذه عن سيبويه، ولكن الجماعة لم تتلق هذا البيت إلا على اعتقاد التقديم فيه، ووافقه المرزوقي على ذلك، وليس في كلامهما أن تقديم المعطوف في مثل ما حسن تقديمه فيه خاص بالضرورة في الشعر، فلذلك خرَّجنا عليه هذا الوجه في الآية وهو من عطف الجمل، على أن عطف الجمل أوسع من عطف المفردات لأنه عطف صوري.

ووقع في «مغني اللبيب» في حرف الواو أن تقديم معطوفها على المعطوف عليه ضرورة، وسبقه إلى ذلك ابن السِّيد في شرح أبيات الجمل، والتفتازاني في شرح المفتاح، كما نقله عنه الدماميني في «تحفة الغريب».

وجعل جمع من المفسرين ضميرَي الغيبة في قوله: ﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ﴾ عائدين إلى طائفة من المشركين، بلغ المسلمين أنهم سيمدون جيش العدو يوم بدر، وهم كرز بن جابر المحاربي، ومن معه، فشق ذلك على المسلمين وخافوا، فأنزل الله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ﴾ الآية، وعليه درج الكشاف ومتابعوه. فيكون مُعاد الضميرين غير مذكور في الكلام، ولكنه معلوم للناس الذين حضروا يوم بدر، وحينئذ يكون ﴿وَيَأْتُوكُم﴾ معطوفاً على الشرط:، أي: إن صبرتم واتقيتم وأتاكم كرز وأصحابه يعاونون المشركين عليكم يمددكم ربكم بأكثر من ألف ومن ثلاثة آلاف بخمسة آلاف، قالوا فبلغت كرزاً وأصحابه هزيمة المشركين يوم بدر فعدل عن إمدادهم فلم يمدهم الله بالملائكة، أي: بالملائكة الزائدين على الألف. وقيل: لم يمدهم بملائكة أصلًا، والآثار تشهد بخلاف ذلك.

وذهب بعض المفسرين الأولين: مثل مجاهد، وعكرمة، والضحاك والزهري: إلى أن القول المحكي في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ قول صادر يوم أُحد، قالوا: وعدهم الله بالمدد من الملائكة على شرط أن يصبروا، فلما لم يصبروا واستبقوا إلى طلب الغنيمة لم يمددهم الله ولا بمَلَك واحد، وعلى هذا التفسير يكون ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بدلًا من ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ﴾ وحينئذ يتعين أن تكون جملة: ﴿وَيَأْتُوكُم﴾ مقدمة على المعطوفة هي عليها، للوجه المتقدم من تحقيق سرعة النصر، ويكون القول في إعراب ﴿وَيَأْتُوكُم﴾ على ما ذكرناه آنفاً من الوجهين.

ومعنى ﴿مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا﴾ المبادرة السريعة، فإن الفور المبادرة إلى الفعل، وإضافة الفور إلى ضمير الآتين لإفادة شدة اختصاص الفور بهم، أي: شدة اتصافهم به حتى صار يعرف بأنه فورهم، ومن هذا القبيل قولهم خرج من فوره. و﴿مِّن﴾ لابتداء الغاية.

والإشارة بقوله: ﴿هَٰذَا﴾ إلى الفور تنزيلًا له منزلة المشاهد القريب، وتلك كناية أو استعارة لكونه عاجلًا.

و﴿مُسَوَّمِينَ﴾ قرأه الجمهور ـ بفتح الواو ـ على صيغة اسم المفعول من سومه، وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، ويعقوب ـ بكسر الواو ـ بصيغة اسم الفاعل. وهو مشتق من السُّومة ـ بضم السين ـ وهي العلامة مقلوب سمة لأن أصل سمة وسمة. وتطلق السومة على علامة يجعلها البطل لنفسه في الحرب من صوف أو ريش ملون، يجعلها على رأسه أو على رأس فرسه، يرمز بها إلى أنه لا يتقي أن يعرفه أعداؤه، فيسددوا إليه سهامهم، أو يحملون عليه بسيوفهم، فهو يرمز بها إلى أنه واثق بحمايته نفسه بشجاعته، وصدق لقائه، وأنه لا يعبأ بغيره من العدو، وتقدم الكلام عليها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ﴾ [آل عمران: 14] في أول هذه السورة. وصيغة التفعيل والاستفعال تكثران في اشتقاق الأفعال من الأسماء الجامدة.

ووصف الملائكة بذلك كناية على كونهم شداداً.

وأحسب أن الأعداد المذكورة هنا مناسبة لجيش العدو لأن جيش العدو يوم بدر كان ألفاً فوعدهم الله بمدد ألف من الملائكة، فلما خشوا أن يلحق بالعدو مدد من كرز المحاربي. وعدهم الله بثلاثة آلاف، أي: بجيش له قلب وميمنة وميسرة كل ركن منها ألف، ولما لم تنقشع خشيتهم من إمداد المشركين لأعدائهم وعدهم الله بخمسة آلاف، وهو جيش عظيم له قلب وميمنة وميسره ومقدمة وساقة، وذلك هو الخميس، وهو أعظم تركيباً، وجعل كل ركن منه مساوياً لجيش العدو كله.

[126 ـ 128] ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ لَكُمۡ وَلِتَطۡمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۗ وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ﴿126﴾ لِيَقۡطَعَ طَرَفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ﴿127﴾ لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴿128﴾﴾.

يجوز أن تكون جملة: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ﴾ في موضع الحال من اسم الجلالة في قوله: ﴿وَلَقَدۡ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدۡرٖ﴾، والمعنى: لقد نصركم الله ببدر حين تقول للمؤمنين ما وعدك الله به في حال أن الله ما جعل ذلك الوعد إلا بشرى لكم، وإلا فإنه

وعدكم النصر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال: 7] الآية.

ويجوز أن يكون الواو للعطف عطفَ الإخبار على التذكير والامتنان. وإظهار اسم الجلالة في مقام الإضمار للتنويه بهذه العناية من الله بهم، والخطاب للنبي ﷺ والمسلمين.

وضمير النصب في قوله: ﴿جَعَلَهُ﴾ عائد إلى الإمداد المستفاد من ﴿يُمْدِدْكُمْ﴾ أو إلى الوعد المستفاد من قوله: ﴿إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ﴾ [آل عمران: 125] الآية.

والاستثناء مفرَّغ. و﴿بُشْرَىٰ﴾ مفعول ثان لـ﴿جَعَلَهُ﴾، أي: ما جعل الله الإمداد والوعد به إلا أنه بشرى، أي: جعله بشرى، ولم يجعله غير ذلك.

و﴿لَكُمْ﴾ متعلق بـ﴿بُشْرَىٰ﴾. وفائدة التصريح به مع ظهور أن البشرى إليهم هي الدلالة على تكريمه الله تعالى إياهم بأنْ بشَّرهم بشرى لأجلهم كما في التصريح بذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ [الشرح: 1].

والبشرى اسم لمصدر بشر كالرُّجعى، والبشرى خبر بحصول ما فيه نفع ومسرة للمخبر به، فإن الله لما وعدهم بالنصر أيقنوا به فكان في تبيين سببه وهو الإمداد بالملائكة طمأنة لنفوسهم لأن النفوس تركن إلى الصور المألوفة.

والطمأنة والطمأنينة: السكون وعدم الاضطراب، واستعيرت هنا ليقين النفس بحصول الأمر تشبيهاً للعلم الثابت بثبات النفس، أي: عدم اضطرابها، وتقدمت عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ في سورة البقرة [260].

وعطف ﴿وَلِتَطْمَئِنَّ﴾ على ﴿بُشْرَىٰ﴾ فكان داخلًا في حيز الاستثناء فيكون استثناء من علل، أي: ما جعل الله لأجل أن تطمئن قلوبكم به.

وجملة ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ تذييل، أي: كل نصر هو من عند الله لا من الملائكة. وإجراء وصفي العزيز الحكيم هنا لأنهما أولى بالذكر في هذا المقام، لأن العزيز ينصر من يريد نصره، والحكيم يعلم من يستحق نصره وكيف يعطاه.

وقوله: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا﴾ متعلق بـ﴿ٱلنَّصْرُ﴾ باعتبار أنه علة لبعض أحوال النصر، أي: ليقطع يوم بدر طرفاً من المشركين.

والطرف ـ بالتحريك ـ يجوز أن يكون بمعنى الناحية، ويخص بالناحية التي هي منتهى المكان، قال أبو تمام:

كانت هي الوسَطَ المحميّ فاتصلتْ بها الحوادث حتى أصبحت طرفا

فيكون استعارة لطائفة من المشركين كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: 41] ويجوز أن يكون بمعنى الجزء المتطرف من الجسد كاليدين والرجلين والرأس فيكون لأشراف المشركين، أي: ليقطع من جسم الشرك أهم أعضائه، أي: ليستأصل صناديد الذين كفروا. وتنكير طرفاً للتفخيم، ويقال: هو من أطراف العرب، أي: من أشرافها وأهل بيوتاتها.

ومعنى ﴿أَوْ يَكْبِتَهُمْ﴾ يصيبهم بغم وكمد، وأصل كبت كَبَد بالدال إذا أصابه في كبده. كقولهم: صُدِرَ إذا أصيبَ في صدره، وكُلِيَ إذا أصيب في كُلْيته، ومُتِنَ إذا أصيب في متنه، ورُئِيَ إذا أصيب في رئته، فأبدلت الدال تاء وقد تُبدل التاء دالًا كقولهم: سبد رأسه وسبته، أي: حلقه. والعرب تتخيل الغم والحزن مقره الكبد، والغضب مقره الصدر وأعضاء التنفس. قال أبو الطيب يمدح سيف الدولة حين سفره عن أنطاكية:

لأكْبِتَ حَاسِدا وأرِي عَدُوّا كأنهما وداعُك والرَّحيلُ

وقد استقرئ أحوال الهزيمة فإن فريقاً قتلوا فقطع بهم طرف من الكافرين، وفريقاً كبتوا وانقلبوا خائبين، وفريقاً مَنَّ الله عليهم بالإسلام فأسلموا، وفريقاً عُذِّبوا بالموت على الكفر بعد ذلك، أو عذبوا في الدنيا بالذل، والصغار، والأسر، والمن عليهم يوم الفتح، بعد أخذ بلدهم و﴿أَوْ﴾ بين هذه الأفعال للتقسيم.

وهذا القطع والكبت قد مضيا يوم بدر قبل نزول هذه الآية بنحو سنتين، فالتعبير عنهما بصيغة المضارع لقصد استحضار الحالة العجيبة في ذلك النصر المبين العزيز النظير.

وجملة ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ معترضة بين المتعاطفات، والخطاب للنبي ﷺ، فيجوز أن تحتمل على صريح لفظها، فيكون المعنى نفي أن يكون للنبي، لقتاله الكفار بجيشه من المسلمين، تأثير في حصول النصر يوم بدر، فإن المسلمين كانوا في قلة من كل جانب من جوانب القتال، أي: فالنصر حصل بمحض فضل الله على المسلمين، وهذا من معنى قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]. ولفظ ﴿الْأَمْرِ﴾ من قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ معناه الشأن، و(ال) فيه للعهد، أي: من الشأن الذي عرفتموه وهو النصر.

ويجوز أن تحمل الجملة على أنها كناية عن صرف النبي عليه الصلاة والسلام عن الاشتغال بشأن ما صنع الله بالذين كفروا، من قطع طرفهم، وكبتهم أو توبة عليهم، أو تعذيب لهم: ، أي: فذلك موكول إلينا نحققه متى أردنا، ويتخلف متى أردنا، على حسب

ما تقتضيه حكمتنا، وذلك كالاعتذار عن تخلف نصر المسلمين يوم أُحد.

فلفظ ﴿ٱلْأَمْرِ﴾ بمعنى شأن المشركين. والتعريف فيه عوض عن المضاف إليه، أي: ليس لك من أمرهم اهتمام. وهذا تذكير بما كان للنبي ﷺ يوم بدر من تخوف ظهور المشركين عليه، وإلحاحه في الدعاء بالنصر. ولعل النبي ﷺ كان يود استئصال جميع المشركين يوم بدر حيث وجد مقتضى ذلك وهو نزول الملائكة لإهلاكهم، فذكَّره الله بذلك أنه لم يقدِّر استئصالهم جميعاً بل جعل الانتقام منهم ألواناً، فانتقم من طائفة بقطع طرف منهم، ومن بقيتهم بالكبت، وهو الحزن على قتلاهم، وذهاب رؤسائهم، واختلال أمورهم، واستبقى طائفة ليتوب عليهم ويهديهم، فيكونوا قوة للمسلمين فيؤمنوا بعد ذلك، وهم من آمن من أهل مكة قبل الفتح، ويوم الفتح: مثل أبي سفيان، والحارث بن هشام أخي أبي جهل، وعكرمة ابن أبي جهل، وصفوان بن أمية، وخالد بن الوليد، وعذَّب طائفة عذاب الدنيا بالأسر، أو بالقتل: مثل ابن خطل، والنضر بن الحارث، فلذلك قيل له: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾.

ووضعت هذه الجملة بين المتعاطفات ليظهر أن المراد من الأمر الدائر بين هذه الأحوال الأربعة من أحوال المشركين، أي: ليس لك من أمر هذه الأحوال الأربعة شيء ولكنه موكول إلى الله، هو أعلم بما سيصيرون إليه. وجعل هذه الجملة قبل قوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ استئناس للنبي ﷺ، إذ قدم ما يدل على الانتقام منهم لأجله، ثم أردف بما يدل على العفو عنهم، ثم أردف بما يدل على عقابهم، ففي بعض هذه الأحوال إرضاء له من جانب الانتصار له، وفي بعضها إرضاء له من جانب تطويعهم له. ولأجل هذا المقصد عاد الكلام إلى بقية عقوبات المشركين بقوله تعالى: ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾.

ولكون التذكير بيوم بدر وقع في خلال الإشارة إلى وقعة أُحد، كأن في هذا التقسيم إيماء إلى ما يصلح بياناً لحكمة الهزيمة اللاحقة بالمسلمين يوم أُحد، إذ كان في استبقاء كثير من المشركين، لم يصبهم القتل يومئذ، ادخار فريق عظيم منهم للإسلام فيما بعد، بعد أن حصل رعبهم من المسلمين بوقعة بدر، وإن حسِبوا للمسلمين أي حساب بما شاهدوه من شجاعتهم يوم أُحد، وإن لم ينتصروا. ولا يستقيم أن يكون قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ متعلقاً بأحوال يوم أُحد، لأن سياق الكلام ينبو عنه، وحال المشركين يوم أُحد لا يناسبه قوله: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ إلى قوله: ﴿خَآئِبِينَ﴾.

ووقع في «صحيح مسلم»، عن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ شُجَّ وجهه، وكُسِرت رَباعيته يوم أُحد، وجاء المسلمون يمسحون الدم عن وجه نبيهم، فقال النبي ﷺ: «**كيف**

يُفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم» أي: في حال أنه يدعوهم إلى الخير عند ربهم، فنزلت الآية، ومعناه: لا تستبعد فلاحهم. ولا شك أن قوله فنزلت هذه الآية متأول على إرادة: فذُكر النبي ﷺ بهذه الآية، لظهور أن ما ذكروه غير صالح لأن يكون سبباً لأن النبي تعجب من فلاحهم أو استبعده، ولم يدَّع لنفسه شيئاً، أو عملًا، حتى يقال: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾.

وروى الترمذي: أن النبي ﷺ دعا على أربعة من المشركين، وسمَّى أناساً، فنزلت هذه الآية لنهيه عن ذلك، ثم أسلموا. وقيل: إنه هَمَّ بالدعاء، أو استأذن الله أن يدعو عليهم بالاستيصال، فنُهي. ويرد هذه الوجوه ما في صحيح مسلم، عن ابن مسعود، قال: كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يحكي نبياً من الأنبياء ضربه قومه، وهو يمسح الدم عن وجهه، وهو يقول: «**رب اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون**». وورد أنه لما شُجَّ وجهه يوم أُحد قال له أصحابه: لو دعوت عليهم، فقال: «**إني لم أُبعث لعَّاناً، ولكني بُعثت داعياً ورحمة، اللهم اِهد قومي فإنهم لا يعلمون**». وما ثبت من خُلُقه ﷺ: أنه كان لا ينتقم لنفسه.

وأغربَ جماعة فقالوا نزل قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ نسخاً لما كان يدعو به النبي ﷺ في قنوته على رِعل، وذكوان، وعُصَيَّة، ولِحيان، الذين قتلوا أصحاب بئر معونة، وسندهم في ذلك ما وقع في البخاري أن النبي ﷺ لم يزل يدعو عليهم، حتى أنزل الله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾.

قال ابن عطية: وهذا كلام ضعيف كله وليس هذا من مواضع الناسخ والمنسوخ. وكيف يصح أن تكون نزلت لنسخ ذلك وهي متوسطة بين علل النصر الواقع يوم بدر. وتفسير ما وقع في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة: أن النبي ترك الدعاء على المشركين بعد نزول هذه الآية أخذاً لكامل الأدب، لأن الله لما أعلمه في هذا بما يدل على أن الله أعلم بما فيه نفع الإسلام، ونقمة الكفر، ترك الدعاء عليهم إذ لعلهم أن يُسلموا. وإذ جعلنا دعاءه ﷺ على قبائل من المشركين في القنوت شرعاً تقرر بالاجتهاد في موضع الإباحة لأن أصل الدعاء على العدو مباح، فتركه لذلك بعد نزول هذه الآية، من قبيل النسخ بالقياس، نسخت حكم الإباحة التي هي استواء الفعل والترك بإثبات حكم أولوية الفعل.

ومنهم من أبعد المرمى، وزعم أن قوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ منصوب بأن مضمرة وجوباً، وأن ﴿أَوْ﴾ بمعنى حتى، أي: ليس لك من أمر إيمانهم شيء حتى يتوب الله عليهم، وهل يجهل هذا أحد حتى يحتاج إلى بيانه، على أن وقعت بين علل النصر، فكيف يشتت الكلام، وتنتشر المتعاطفات.

ومنهم من جعل ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ عطفاً على قوله: ﴿ٱلْأَمْرِ﴾ أو على قوله: ﴿شَيْءٌ﴾، من عطف الفعل على اسم خالص بإضمار أن على سبيل الجواز، أي: ليس لك من أمرهم أو توبتهم شيء، أو ليس لك من الأمر شيء أو توبة عليهم.

فإن قلت: هلَّا جمع العقوبات متوالية: فقال: ليقطع طرفاً من الذين كفروا، أو يكبتهم فينقلبوا خائبين، أو يتوب عليهم، أو يعذبهم، **قلت**: روعي قضاء حق جمع النظير أولًا، وجمع الضدين ثانياً، بجمع القطع والكبت، ثم جمع التوبة والعذاب، على نحو ما أجاب به أبو الطيب عن نقد قوله في سيف الدولة:

وقفت وما في الموت شك لواقف ... كأنك في جفن الرَّدى وهو نائمُ
تمر بك الأبطال كَلْمى حزينة ... ووجهك وضَّاح وثغرُك باسمُ

إذ قدم من صفتيه تشبيهه بكونه في جفن الردى لمناسبة الموت، وأخر الحال وهي ووجهك وضاح قوله كلمى حزينة، في قصة مذكورة في كتب الأدب.

واللام الجارَّة لام المُلك، وكاف الخطاب لمعين، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام.

وهذه الجملة تجري مجرى المثل إذ ركِّبت تركيباً وجيزاً محذوفاً منه بعض الكلمات، ولم أظفر، فيما حفظت من غير القرآن، بأنها كانت مستعملة عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن، وقريب منها قوله: ﴿وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾ [الممتحنة: 4] وسيجيء قريب منها في قوله الآتي: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ [آل عمران: 154] و﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: 154]، فإن كانت حكاية قولهم بلفظه، فقد دل على أن هذه الكلمة مستعملة عند العرب، وإن كان حكاية بالمعنى فلا.

وقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ إشارة إلى أنهم بالعقوبة أجدر، وأن التوبة عليهم إن وقعت فضلٌ من الله تعالى.

[129] ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿129﴾﴾.

تذييل لقوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ مشير إلى أن هذين الحالين على التنويع بين المشركين، ولما كان مظنة التطلع لمعرفة تخصيص فريق دون فريق، أو تعميم العذاب، ذيَّله بالحوالة على إجمال حضرة الإطلاق الإلهية، لأن أسرار تخصيص كل أحد بما يعين له، أسرار خفية لا يعلمها إلا الله تعالى، وكلٌّ ميسَّر لما خُلِق له.

[130 ـ 132] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝130 وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ۝131 وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ۝132﴾.

لولا أن الكلام على يوم أُحد لم يكمل، إذ هو سيعاد عند قوله تعالى: ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ﴾ إلى قوله: ﴿يَسۡتَبۡشِرُونَ بِنِعۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ...﴾ [آل عمران: 137 ـ 171] الآية، لقلنا إن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ اقتضاب تشريع، ولكنه متعيِّن لأن نعتبره استطراداً في خلال الحديث عن يوم أُحد، ثم لم يظهر وجه المناسبة في وقوعه في هذا الأثناء. قال ابن عطية: ولا أحفظ سبباً في ذلك مروياً. وقال الفخر: من الناس من قال: لما أرشد الله المؤمنين إلى الأصلح لهم في أمر الدين والجهاد، أتبع ذلك بما يدخل في الأمر والنهي فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ فلا تعلّق لها بما قبلها.

وقال القفَّال: لما أنفق المشركون على جيوشهم أموالًا جمعوها من الربا، خيف أن يدعو ذلك المسلمين إلى الإقدام على الربا. وهذه مناسبة مستبعدة. وقال ابن عرفة: لما ذكر الله وعيد الكفار عقَّبه ببيان أن الوعيد لا يخصهم بل يتناول العصاة، وذكر أحد صور العصيان وهي أكل الربا. وهو في ضعف ما قبله، وعندي بادئ ذي بدء أن لا حاجة إلى اطراد المناسبة، فإن مدة نزول السورة قابلة لأن تحدث في خلالها حوادث ينزل فيها قرآن فيكون من جملة تلك السورة، كما بيناه في المقدمة الثامنة، فتكون هاته الآية نزلت عقب ما نزل قبلها فكتبت هنا ولا تكون بينهما مناسبة إذ هو ملحق إلحاقاً بالكلام.

ويتجه أن يسأل سائل عن وجه إعادة النهي عن الربا في هذه السورة بعد ما سبق من آيات سورة البقرة بما هو أوفى مما في هذه السورة، **فالجواب**: أن الظاهر أن هذه الآية نزلت قبل نزول آية سورة البقرة فكانت هذه تمهيداً لتلك، ولم يكن النهي فيها بالغاً ما في سورة البقرة، وقد روي أن آية البقرة نزلت بعد أن حرَّم الله الربا وأن ثقيفاً قالوا: كيف نُنهى عن الربا، وهو مثل البيع، ويكون وصف الربا بـ ﴿مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ نهياً عن الربا الفاحش وسكت عما دون ذلك مما لا يبلغ مبلغ الأضعاف، ثم نزلت الآية التي في سورة البقرة ويحتمل أن يكون بعض المسلمين داين بعضاً بالمرابات عقب غزوة أحد فنزل تحريم الربا في مدة نزول قصة تلك الغزوة. وتقدم الكلام على معنى أكل الربا، وعلى معنى الربا، ووجه تحريمه، في سورة البقرة.

وقوله: ﴿أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ حال من ﴿ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ والأضعاف جمع ضِعف ـ بكسر الضاد ـ وهو معادل في المقدار إذا كان الشيء ومماثله متلازمين، لا تقول: عندي ضعف درهمك، إذ ليس الأصل عندك، بل يحسن أن تقول: عندي درهمان، وإنما تقول: عندي درهم وضعفه، إذا كان أصل الدرهم عندك، وتقول: لك درهم وضعفه إذا فعلت كذا.

والضِّعف يطلق على الواحد إذا كان غير معرَّف بأل نحو ضِعْفُه، فإذا أريد الجمع جيء به بصيغة الجمع كما هنا، وإذا عرّف الضعف بأل صح اعتبار العهد واعتبار الجنس، كقوله تعالى: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُواْ﴾ [سبأ: 37] فإن الجزاء أضعاف، كما جاء في الحديث: «**إلى سبعمائة ضعف**».

وقوله: ﴿مُّضَـٰعَفَةً﴾ صفة للأضعاف، أي: هي أضعاف يدخلها التضعيف، وذلك أنهم كانوا إذا داينوا أحداً إلى أجل داينوه بزيادة، ومتى أعسر عند الأجل أو رام التأخير زاد مثل تلك الزيادة، فيصير الضعف ضعفاً، ويزيد، وهكذا، فيصدق بصورة أن يجمعوا الدَّين مضاعفاً بمثله إلى الأجل، وإذا ازداد ثانياً زاد مثل جميع ذلك، فالأضعاف من أول التداين للأجل الأول، ومضاعفتها في الآجال الموالية، ويصدق بأن يداينوا بمراباة دون الدَّين ثم تزيد بزيادة الآجال، حتى يصير الدين أضعافاً، وتصير الأضعاف أضعافاً، فإن كان الأول فالحال واردة لحكاية الواقع فلا تفيد مفهوماً: لأن شرط استفادة المفهوم من القيود أن لا يكون القيد الملفوظ به جرى لحكاية الواقع، وإن كان الثاني فالحال وارد لقصد التشنيع وإرادة هذه العاقبة الفاسدة. وإذ قد كان غالب المَدينين تستمر حاجتهم آجالًا طويلة، كان الوقوع في هذه العاقبة مطرداً، وحينئذ فالحال لا تفيد مفهوماً كذلك إذ ليس القصد منها التقييد بل التشنيع، فلا يقتصر التحريم بهذه الآية على الربا البالغ أضعافا كثيرة، حتى يقول قائل: إذا كان الربا أقل من ضعف رأس المال فليس بمحرم. فليس هذا الحال هو مصب النهي عن أكل الربا حتى يتوهم متوهم أنه إن كان دون الضعف لم يكن حراماً. ويظهر أنها أول آية نزلت في تحريم الربا، وجاءت بعدها آية البقرة، لأن صيغة هذه الآية تناسب ابتداء التشريع، وصيغة آية البقرة تدل على أن الحكم قد تقرر، ولذلك ذكر في تلك الآية عذابُ المستمر على أكل الربا. وذُكر غرور من ظن الربا مثل البيع، وقيل فيها: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: 275] الآية، كما ذكرناه آنفاً، فمفهوم القيد معطل على كل حال.

وحكمة تحريم الربا هي قصد الشريعة حمل الأمة على مواساة غنيِّها محتاجَها احتياجاً عارضاً موقتاً بالقرض، فهو مرتبة دون الصدقة، وهو ضرب من المواساة إلا أن منها فرض كالزكاة، ومنها ندب كالصدقة والسلف، فإن انتدب لها المكلف حرم عليه

طلب عوض عنها، وكذلك المعروف كله، وذلك أن العبادة الماضية في الأمم، وخاصة العرب، أن المرء لا يتداين إلا لضرورة حياته، فلذلك كان حق الأمة مواساته. والمواساة يظهر أنها فرض كفاية على القادرين عليها، فهو غير الذي جاء يريد المعاملة للربح كالمتبايعين والمتقارضين: للفرق الواضح في العُرف بين التعامل وبين التداين، إلا أن الشرع ميَّز هاته المواهي بعضها عن بعض بحقائقها الذاتية، لا باختلاف أحوال المتعاقدين. فلذلك لم يسمح لصاحب المال في استثماره بطريقة الربا في السلف، ولو كان المستلف غير محتاج، بل كان طالب سعة وإثراء بتحريك المال الذي استلفه في وجوه الربح والتجارة ونحو ذلك، وسمح لصاحب المال في استثماره بطريقة الشركة والتجارة ودَين السَّلَم، ولو كان الربح في ذلك أكثر من مقدار الربا، تفرقة بين المواهي الشرعية.

ويمكن أن يكون مقصد الشريعة من تحريم الربا البُعد بالمسلمين عن الكسل في استثمار المال، وإلجاؤهم إلى التشارك والتعاون في شؤون الدنيا، فيكون تحريم الربا، ولو كان قليلًا، مع تجويز الربح من التجارة والشركات، ولو كان كثيراً، تحقيقاً لهذا المقصد.

ولقد قضى المسلمون قروناً طويلة لم يروا أنفسهم فيها محتاجين إلى التعامل بالربا، ولم تكن ثروتهم أيامئذ قاصرة عن ثروة بقية الأمم في العالم، أزمان كانت سيادة العالم بيدهم، أو أزمان كانوا مستقلين بإدارة شؤونهم، فلما صارت سيادة العالم بيد أمم غير إسلامية، وارتبط المسلمون بغيرهم في التجارة والمعاملة، وانتظمت سوق الثروة العالمية على قواعد القوانين التي لا تتحاشى المراباة في المعاملات، ولا تعرف أساليب مواساة المسلمين، دهش المسلمون، وهم اليوم يتساءلون، وتحريم الربا في الآية صريح، وليس لما حرَّمه الله مبيح. ولا مخلص من هذا إلا أن تجعل الدول الإسلامية قوانين مالية تبنى على أصول الشريعة في المصارف، والبيوع، وعقود المعاملات المركبة من رؤوس الأموال وعمل العمال. وحوالات الديون ومقاصتها وبيعها. وهذا يقضي بإعمال أنظار علماء الشريعة والتدارس بينهم في مجمع يحوي طائفة من كل فرقة كما أمر الله تعالى.

وقد تقدم ذكر الربا والبيوع الربوية عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ الآيات الخمس من سورة البقرة [275].

وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿131﴾﴾ تحذير وتنفير من النار وما يوقِع

فيها، بأنها معدودة للكافرين. وإعدادها للكافرين عدل من الله تعالى وحكمته لأن ترتيب الأشياء على أمثالها من أكبر مظاهر الحكمة، ومن أشركوا بالله مخلوقاته، فقد استحقوا الحرمان من رحماته، والمسلمون لا يرضون بمشاركة الكافرين لأن الإسلام الحق يوجب كراهية ما ينشأ عن التفكير. وذلك تعريض واضح في الوعيد على أخذ الربا.

ومقابل هذا التنفير الترغيب الآتي في قوله: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]، والتقوى أعلى درجات الإيمان.

وتعريف النار بهذه الصلة يُشعر بأنه قد شاع بين المسلمين هذا الوصف للنار بما في القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: 6]، وقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الشعراء: 91] الآية.

[133] ﴿سَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾.

قرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر ﴿سَارِعُوٓاْ﴾ دون واو عطف.

تتنزل جملة: ﴿سَارِعُوٓاْ﴾ منزلة البيان، أو بدل الاشتمال، لجملة ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ لأن طاعة الله والرسول مسارعة إلى المغفرة والجنة فلذلك فُصِلت. ولكون الأمر بالمسارعة إلى المغفرة والجنة يؤول إلى الأمر بالأعمال الصالحة، جاز عطف الجملة على جملة الأمر بالطاعة، فلذلك قرأ بقية العشرة ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ بالعطف. وفي هذه الآية ما ينبئنا بأنه يجوز الفصل في بعض الجمل باعتبارين.

والسرعة المشتق منها ﴿سَارِعُوٓاْ﴾ مجاز في الحرص والمنافسة والقبور إلى عمل الطاعات التي هي سبب المغفرة والجنة، ويجوز أن تكون السرعة حقيقة، وهي سرعة الخروج إلى الجهاد عند التنفير كقوله في الحديث: «**وإذا استُنفرتم فانفروا**».

والمسارعة على التقادير كلها تتعلق بأسباب المغفرة، وأسباب دخول الجنة، فتعليقها بذات المغفرة والجنة من تعليق الأحكام بالذوات على إرادة أحوالها عند ظهور عدم الفائدة في التعلق بالذات.

وجيء بصيغة المفاعلة، مجرد عن المعنى حصول الفعل من جانبين، قصد المبالغة في طلب الإسراع، والعرب تأتي بما يدل على الوضع على تكرر الفعل وهم يريدون التأكيد والمبالغة دون التكرير، ونظيره التثنية في قولهم: لبيك وسعديك، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: 4].

وتنكير ﴿مَغْفِرَةٍ﴾ ووصلها بقوله: ﴿مِّن رَّبِّكُمْ﴾ مع تأتي الإضافة بأن يقال إلى مغفرة ربكم، لقصد الدلالة على التعظيم، ووصف الجنة بأن عرضها السماوات والأرض

على طريقة التشبيه البليغ، بدليل التصريح بحرف التشبيه في نظيرتها في آية سورة الحديد. والعرض في كلام العرب يطلق على ما يقابل الطول، وليس هو المراد هنا، ويطلق على الاتساع لأن الشيء العريض هو الواسع في العُرف بخلاف الطويل غير العريض فهو ضيق، وهذا كقول العُديل:

ودونَ يد الحجَّاج من أنْ تنالني بساط بأيدي الناعجات عريضُ

وذكر السماوات والأرض على طريقة العرب في تمثيل شدة الاتساع. وليس المراد حقيقة عرض السماوات والأرض ليوافق قول الجمهور من علمائنا بأن الجنة مخلوق الآن، وأنها في السماء، وقيل: هو عرضها حقيقة، وهي مخلوقة الآن لكنها أكبر من السماوات وهي فوق السماوات تحت العرش، وقد روي: العرش سقف الجنة. وأما من قال: إن الجنة لم تخلق الآن وستخلق يوم القيامة، وهو قول المعتزلة وبعض أهل السنة منهم منذر بن سعيد البلوطي الأندلسي الظاهري، فيجوز عندهم أن تكون كعرض السماوات والأرض بأن تخلق في سعة الفضاء الذي كان يملؤه السماوات والأرض أو في سعة فضاء أعظم من ذلك. وأدلة الكتاب والسنة ظاهرة في أن الجنة مخلوقة، وفي حديث رؤيا رآها النبي ﷺ وهو الحديث الطويل الذي فيه قوله: «**إن جبريل وميكال قالا له: ارفع رأسك، فرفع فإذا فوقه مثل السحاب، قالا: هذا منزلك**»، قال: «**فقلت: دعاني أدخل منزلي، قالا: إنه بقي لك عُمر لم تستكمله فلو استكملت أتيت منزلك**».

[133، 134] ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿133﴾ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿134﴾﴾.

أعقب وصف الجنة بذكر أهلها لأن ذلك مما يزيد التنويه بها، ولم يزل العقلاء يتخيرون حُسن الجوار كما قال أبو تمام:

مَنْ مُبلِغُ أفْناء يعربُ كلّها أني بَنيت الجارَ قبل المنزلِ

وجملة ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ استئناف بياني لأن ذكر الجنة عقب ذكر النار الموصوفة بأنها ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ يثير في نفوس السامعين أن يتعرفوا من الذين أعدت لهم: فإن أريد بالمتقين أكمل ما يتحقق فيه التقوى، فإعدادها لهم لأنهم أهلها فضلًا من الله تعالى الذين لا يلجون النار أصلًا عدلًا من الله تعالى فيكون مقابل قوله: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿131﴾﴾ [آل عمران: 131]، ويكون عصاة المؤمنين غير التائبين قد أخذوا بحظ الدارين، لمشابهة حالهم حال الفريقين عدلًا من الله وفضلًا، وبمقدار الاقتراب من

أحدهما يكون الأخذ بنصيب منه، وأريد المتقون في الجملة فالإعداد لهم باعتبار أنهم مقدرون من أهلها في العاقبة.

وقد أجرى على المتقين صفات ثناء وتنويه، هي ليست جماع التقوى، ولكن اجتماع في محلها مؤذن بأن المحل الموصوف بها قد استكمل ما به التقوى، وتلك هي مقاومة الشح المطاع، والهوى المتبع.

الصفة الأولى: الإنفاق في السراء والضراء. والإنفاق تقدم غير مرة وهو الصدقة وإعطاء المال والسلاح والعدة في سبيل الله. والسرَّاء فَعلاء، اسم لمصدر سَرَّه سَرًّا وسُروراً. والضرَّاء من ضرَّه، أي: في حالي الاتصاف بالفرح والحزن، وكأن الجمع بينهما هنا لأن السرَّاء فيها ملهاة عن الفكرة في شأن غيرهم، والضراء فيها ملهاة وقلة موجدة. فملازمة الإنفاق في هذين الحالين تدل على أن محبة نفع الغير بالمال، الذي هو عزيز على النفس، فقد صار لهم خلقاً لا يحجبهم عنه حاجب ولا ينشأ ذلك إلا عن نفس طاهرة.

الصفة الثانية: الكاظمين الغيظ. وكظم الغيظ إمساكه وإخفاؤه حتى لا يظهر عليه، وهو مأخوذ من كظم القربة إذا ملأها وأمسك فمها، قال المبرد: فهو تمثيل الإمساك مع الامتلاء، ولا شك أن أقوى القوى تأثيراً على النفس القوة الغاضبة، فتشتهي إظهار آثار الغضب، فإذا استطاع إمساك مظاهرها، مع الامتلاء منها، دل ذلك على عزيمة راسخة في النفس، وقهر الإرادة للشهوة، وهذا أكبر من قوى الأخلاق الفاضلة.

الصفة الثالثة: العفو عن الناس فيما أساؤوا إليهم. وهي تكملة لصفة كظم الغيظ بمنزلة الاحتراس لأن كظم الغيظ قد تعترضه ندامة فيستعدي على من غاظه بالحق، فلما وصفوا بالعفو عمن أساء إليهم دل ذلك على أن كظم الغيظ وصف متأصل فيهم، مستمر معهم. وإذا اجتمعت هذه الصفات في نفس سهل ما دونها لديها.

وبجماعها يجتمع كمال الإحسان، ولذلك ذيَّل الله تعالى ذكرها بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ لأنه دال على تقدير أنهم بهذه الصفات محسنون، والله يحب المحسنين.

[135] ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿135﴾﴾.

إن كان عطف فريق آخر، فهم غير المتقين الكاملين، بل هم فريق من المتقين خلطوا عملًا صالحاً وآخر سيئاً، وإن كان عطف صفات، فهو تفضيل آخر لحال المتقين بأن ذكر أولًا حال كمالهم، وذكر بعده حال تداركهم نقائصهم.

والفاحشة الفعلة المتجاوزة الحد في الفساد، ولذلك جُمعت في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ﴾ [النجم: 32]، واشتقاقها من فحُشَ بمعنى قال قولًا ذميماً، كما في قول عائشة: لم يكن رسول الله ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، أو فعل فعلًا ذميماً، ومنه: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: 28].

ولا شك أن التعريف هنا تعريف الجنس، أي: فعلوا الفواحش، وظُلم النفس هو الذنوب الكبائر، وعطفها هنا على الفواحش كعطف الفواحش عليها في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ﴾. فقيل: الفاحشة المعصية الكبيرة، وظلم النفس الكبيرة مطلقاً، وقيل: الفاحشة هي الكبيرة المتعدية إلى الغير، وظلم النفس الكبيرة القاصرة على النفس، وقيل: الفاحشة الزنا، وهذا تفسير على معنى المثال.

والذكر في قوله: ﴿ذَكَرُواْ ٱللَّهَ﴾ ذكر القلب وهو ذكر ما يجب لله على عبده، وما أصابه، وهو الذي يتفرع عنه طلب المغفرة، وأما ذكر اللسان فلا يترتب عليه ذلك. ومعنى ذكر الله هنا ذكر أمره ونهيه ووعده ووعيده.

والاستغفار: طلب المغفرة، أي: الستر للذنوب، وهو مجاز في عدم المؤاخذة على الذنب، ولذلك صار يُعدَّى إلى الذنب باللام الدالة على التعليل كما هنا، وقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: 55]. ولما كان طلب الصفح عن المؤاخذة بالذنب لا يصدر إلا عن ندامة، ونية إقلاع عن الذنب، وعدم العودة إليه، كان الاستغفار في لسان الشارع بمعنى التوبة، إذ كيف يطلب العفو عن الذنب من هو مستمر عليه، أو عازم على معاودته، ولو طلب ذلك في تلك الحالة لكان أكثر إساءة من الذنب، فلذلك عد الاستغفار هنا رتبة من مراتب التقوى. وليس الاستغفار مجرد قول: «أستغفر الله» باللسان والقائل ملتبس بالذنوب. وعن رابعة العدوية أنها قالت: «استغفارنا يحتاج إلى الاستغفار». وفي كلامها مبالغة، فإن الاستغفار بالقول مأمور به في الدين لأنه وسيلة لتذكُّر الذنب والحيلة للإقلاع عنه.

وجملة: ﴿وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ معترضة بين جملة: ﴿فَٱسۡتَغۡفَرُواْ﴾ وجملة: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾.

والاستفهام مستعمل في معنى النفي، بقرينة الاستثناء منه، والمقصود تسديد مبادرتهم إلى استغفار الله عقب الذنب، والتعريض بالمشركين الذين اتخذوا أصنامهم شفعاء لهم عند الله، وبالنصارى في زعمهم أن عيسى رفع الخطايا عن بني آدم ببلية صلبه.

وقوله: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ﴾ إتمام لركني التوبة، لأن قوله: ﴿فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ﴾ يشير

إلى الندم، وقوله: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ﴾ تصريح بنفي الإصرار، وهذان ركنا التوبة. وفي الحديث: «**الندم توبة**»، وأما تدارك ما فرط فيه بسبب الذنب فإنما يكون مع الإمكان، وفيه تفصيل إذا تعذر أو تعسر، وكيف يؤخذ بأقصى ما يمكن من التدارك.

وقوله: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ حال من الضمير المرفوع في ﴿ذَكَرُواْ﴾ أي: ذكروا الله في حال عدم الإصرار. والإصرار: المَقام على الذنب، ونفيه هو معنى الإقلاع. وقوله: ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ حال ثانية، وحذف مفعول يعلمون لظهوره من المقام، أي: يعلمون سوء فعلهم، وعظم غضب الرب، ووجوب التوبة إليه، وأنه تفضل بقبول التوبة فمحا بها الذنوب الواقعة.

وقد انتظم من قوله: ﴿ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ﴾ وقوله: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ﴾ وقوله: ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ الأركان الثلاثة التي ينتظم منها معنى التوبة في كلام أبي حامد الغزالي في كتاب التوبة من «إحياء علوم الدين» إذ قال: وهي عِلم، وحال، وفعل. فالعلم هو معرفة ضر الذنوب، وكونها حجاباً بين العبد وبين ربه، فإذا علم ذلك بيقين ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات ما يحبه من القرب من ربه، ورضاه عنه، وذلك الألم يسمَّى ندماً، فإذا غلب هذا الألم على القلب انبعث منه في القلب حالة تسمَّى إرادة وقصد إلى فعل له تعلق بالحال والماضي والمستقبل، فتعلُّقه بالحال هو ترك الذنب (الإقلاع)، وتعلُّقه بالمستقبل هو العزم على ترك الذنب في المستقبل (نفي الإضرار)، وتعلُّقه بالماضي بتلافي ما فات.

فقوله تعالى: ﴿ذَكَرُواْ ٱللَّهَ﴾ إشارة إلى انفعال القلب.

وقوله: ﴿وَلَمۡ يُصِرُّواْ﴾ إشارة إلى الفعل وهو الإقلاع ونفي العزم على العودة.

وقوله: ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ إشارة إلى العلم المثير للانفعال النفساني. وقد رتب هاته الأركان في الآية بحسب شدة تعلقها بالمقصود، لأن ذكر الله يحصل بعد الذنب، فيبعث على التوبة، ولذلك رتب الاستغفار عليه بالفاء، وأما العلم بأنه ذنب، فهو حاصل من قبل حصول المعصية، ولولا حصوله لما كانت الفعلة معصية. فلذلك جيء به بعد الذكر ونفي الإصرار، على أن جملة الحال لا تدل على ترتيب مضمونها بعد حصول مضمون ما جيء به قبلها في الأخبار والصفات.

ثم إن أركان الإصرار، وهو استمرار على الذنب، كما فسر به كان نفيه بمعنى الإقلاع لأجل خشية الله تعالى، فلم يدل على أنه عازم على عدم العود إليه، ولكنه بحسب الظاهر لا يرجع إلى ذنب ندم على فعله، وإن أريد بالإصرار اعتقاد العود إلى

الذنب فنفيه هو التوبة الخالصة، وهو يستلزم حصول الإقلاع معه إذ التلبس بالذنب لا يجتمع مع العزم على عدم العود إليه، فإنه متلبس به من الآن.

[136] ﴿أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَجَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ١٣٦﴾.

استئناف للتوبة بسداد عملهم: من الاستغفار، وقبول الله منهم.

وجيء باسم الإشارة لإفادة أن المشار إليهم صاروا أحرياء بالحكم الوارد بعد اسم الإشارة، لأجل تلك الأوصاف التي استوجبوا الإشارة لأجلها.

وهذا الجزاء وهو المغفرة وعد من الله تعالى، تفصيلًا منه: بأن جعل الإقلاع عن المعاصي سبباً في غفران ما سلف منها. وأما الجنات فإنما خلصت لهم لأجل المغفرة، ولو أخذوا بسالف ذنوبهم لما استحقوا الجنات. فالكل فضل منه تعالى.

وقوله: ﴿وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ﴾ تذييل لإنشاء مدح الجزاء. والمخصوص بالمدح محذوف تقديره هو. والواو للعطف على جملة: ﴿جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ﴾ فهو أجر لأنه كان عن وعد للعامل بما عمل. والتعريف في العاملين للعهد، أي: ونعم أجر العاملين هذا الجزاء، وهذا تفصيل له وللعمل المجازي عليه، أي: إذا كان لأصناف العاملين أجور، كما هو المتعارف، فهذا نعم الأجر لعامل.

[137] ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١٣٧﴾.

استئناف ابتدائي: تمهيد لإعادة الكلام على ما كان يوم أُحد، وما بينهما استطراد، كما علمت آنفاً، وهذا مقدمة التسلية والبشارة الآتيتين. ابتدئت هاته المقدمة بحقيقة تاريخية: وهي الاعتبار بأحوال الأمم الماضية.

وجيء بـ﴿قَدۡ﴾، الدالة على تأكيد الخبر، تنزيلًا لهم منزلة من ينكر ذلك لما ظهر عليهم من انكسار الخواطر من جراء الهزيمة الحاصلة لهم من المشركين، مع أنهم يقاتلون لنصر دين الله، وبعد أن ذاقوا حلاوة النصر يوم بدر، فبين الله لهم أن الله جعل سنة هذا العالم أن تكون الأحوال فيه سجالًا ومداولة، وذكرهم بأحوال الأمم الماضية، فقال: ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ﴾. والله قادر على نصرهم، ولكن الحكمة اقتضت ذلك لئلا يغتر من يأتي بعدهم من المسلمين، فيحسب أن النصر حليفهم. ومعنى خلت: مضت وانقرضت. كقوله تعالى: ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُۚ﴾ [آل عمران: 144].

والسنن جمع سنَّة بضم السين، وهي السيرة من العمل أو الخُلُق الذي يلازم المرء صدور العمل على مثالها، قال لبيد:

من معشر سنَّت لهم آباؤهم ولكلّ قوم سُنَّة وإمامُها

وقال خالد الهذلي يخاطب أبا ذؤيب الهذلي:

فلا تجزعَنْ من سُنّة أنت سِرْتها فأولُ راضٍ سنَّةً من يَسيرها

وقد تردد اعتبار أئمة اللغة إياها اسماً جامداً غير مشتق، أو اسم مصدر سن، إذ لم يرد في كلام العرب السن بمعنى وضع السنة، وفي الكشاف في قوله: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۚ﴾ في سورة الأحزاب [38]: سنة الله اسم موضوع موضع المصدر كقولهم ترباً وجندلًا، ولعل مراده أنه اسم جامد أقيم مقام المصدر كما أقيم ترباً وجندلًا مقام تباً وسحقاً في النصب على المفعولية المطلقة، التي هي من شأن المصادر، وأن المعنى تراب له وجندل له، أي: حُصِب بتراب ورُجم بجندل. ويظهر أنه مختار صاحب القاموس لأنه لم يذكر في مادة سن ما يقتضي أن السنة اسم المصدر، ولا أتى بها عقب فعل سن، ولا ذكر مصدراً لفعل سن. وعلى هذا يكون فعل سنَّ هو المشتق من السنة اشتقاق الأفعال من الأسماء الجامدة، وهو اشتقاق نادر. والجاري بكثرة على ألسنة المفسرين والمعربين: أن السنة اسم مصدر سن ولم يذكروا لفعل سن مصدراً قياسياً. وفي القرآن إطلاق السنة على هذا المعنى كثيراً ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ﴾ [فاطر: 43] وفسروا السنن هنا بسنن الله في الأمم الماضية.

والمعنى: قد مضت من قبلكم أحوال للأمم، جارية على طريقة واحدة، هي عادة الله في الخلق، وهي أن قوة الظالمين وعتوهم على الضعفاء أمر زائل، والعاقبة للمتقين المحقين، ولذلك قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾، أي: المكذبين برسل ربهم، وأريد النظر في آثارهم ليحصل منه تحقق ما بلغ من أخبارهم، أو السؤال عن أسباب هلاكهم، وكيف كانوا أولي قوة، وكيف طغوا على المستضعفين، فاستأصلهم الله لتطمئن نفوس المؤمنين بمشاهدة المخبر عنهم مشاهدة عيان، فإن للعيان بديع معنى لأن المؤمنين بلغتهم أخبار المكذبين، ومن المكذبين عاد وثمود وأصحاب الأيكة وأصحاب الرس، وكلهم في بلاد العرب يستطيعون مشاهدة آثارهم، وقد شهدها كثير منهم في أسفارهم.

وفي الآية دلالة على أهمية علم التاريخ لأن فيه فائدة السير في الأرض، وهي معرفة أخبار الأوائل، وأسباب صلاح الأمم وفسادها. قال ابن عرفة: «السير في الأرض

حسي ومعنوي، والمعنوي هو النظر في كتب التاريخ بحيث يحصل للناظر العلم بأحوال الأمم، وما يقرب من العلم، وقد يحصل به من العلم ما لا يحصل بالسير في الأرض لعجز الإنسان وقصوره».

وإنما أمر الله بالسير في الأرض دون مطالعة الكتب لأن في المخاطبين من كانوا أميين، ولأن المشاهدة تفيد من لم يقرأ علماً وتقوّي علم من قرأ التاريخ أو قص عليه.

[138] ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾.

تذييل يعم المخاطبين الحاضرين ومن يجيء بعدهم من الأجيال، والإشارة إما إلى ما تقدم بتأويل المذكور، وإما إلى حاضر في الذهن عند تلاوة الآية وهو القرآن.

والبيان: الإيضاح وكشف الحقائق الواقعة. والهدى: الإرشاد إلى ما فيه خير الناس في الحال والاستقبال. والموعظة: التحذير والتخويف. فإن جعلت الإشارة إلى مضمون قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: 137] الآية، فإنها بيان لما غفلوا عنه من عدم التلازم بين النصر وحسن العاقبة، ولا بين الهزيمة وسوء العاقبة، وهي هدى لهم لينتزعوا المسببات من أسبابها، فإن سبب النجاح حقاً هو الصلاح والاستقامة، وهي موعظة لهم ليحذروا الفساد ولا يغتروا كما اغتر عاد إذ قالوا: ﴿مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: 15].

[139] ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾.

قوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ نهي للمسلمين عن أسباب الفشل. والوهن: الضعف، وأصله ضعف الذات: كالجسم في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم: 4]، والحبل في قول زهير:

فأصبح الحَبْل منها واهناً خَلَقا

وهو هنا مجاز في خور العزيمة وضعف الإرادة وانقلاب الرجاء يأساً، والشجاعة جبناً، واليقين شكاً، ولذلك نهوا عنه. وأما الحزن فهو شدة الأسف البالغة حد الكآبة والانكسار. والوهن والحزن حالتان للنفس تنشآن عن اعتقاد الخيبة والرزء فيترتب عليهما الاستسلام وترك المقاومة. فالنهي عن الوهن والحزن في الحقيقة نهي عن سببهما وهو الاعتقاد، كما يُنهى أحد عن النسيان، وكما يُنهى أحد عن فعل غيره في نحو: لا أرينَّ فلاناً في موضع كذا، أي: لا تتركه يحل فيه، ولذلك قدم على هذا النهي قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: 137] إلخ.. وعقب بقوله: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

وقوله: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ الواو للعطف، وهذه بشارة لهم بالنصر المستقبَل، فالعلو هنا مجازي وهو علو المنزلة.

والتعليق بالشرط في قوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ قصد به تهييج غيرتهم على الإيمان إذ قد علم الله أنهم مؤمنين ولكنهم لما لاح عليهم الوهن والحزن من الغلبة، كانوا بمنزلة من ضعُف يقينه فقيل لهم: إن علمتم من أنفسكم الإيمان، وجيء بإن الشرطية التي من شأنها عدم تحقيق شرطها، إتماماً لهذا المقصد.

[140] ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾.

تسلية عما أصاب المسلمين يوم أُحد من الهزيمة بأن ذلك غير عجيب في الحرب، إذ لا يخلو جيش من أن يغلب في بعض مواقع الحرب، وقد سبق أن العدو غُلب. والمس هنا الإصابة كقوله في سورة البقرة [214]: ﴿مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ﴾. والقرح بفتح القاف في لغة قريش الجرح، وبضمها في لغة غيرهم، وقرأ الجمهور: بفتح القاف، وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر، عن عاصم، وخلف: بضم القاف، وهو هنا مستعمل في غير حقيقته، بل هو استعارة للهزيمة التي أصابتهم، فإن الهزيمة تشبه بالثلمة وبالانكسار، فشبهت هنا بالقرح حين يصيب الجسد، ولا يصح أن يراد به الحقيقة لأن الجراح التي تصيب الجيش لا يعبأ بها إذا كان معها النصر، فلا شك أن التسلية وقعت عما أصابهم من الهزيمة.

والقوم هم مشركو مكة ومن معهم.

والمعنى إن هُزمتم يوم أُحد فقد هُزم المشركون يوم بدر وكنتم كفافاً. ولذلك أعقب بقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾. والتعبير عما أصاب المسلمين بصيغة المضارع في ﴿يَمْسَسْكُمْ﴾ لقربه من زمن الحال، وعما أصاب المشركين بصيغة الماضي لبعده لأنه حصل يوم بدر.

فقوله: ﴿فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ ليس هو جواب الشرط في المعنى، ولكنه دليل عليه أغنى عنه على طريقة الإيجاز، والمعنى: إن يمسسكم قرح فلا تحزنوا أو فلا تهنوا وهناً بالشك في وعد الله بنصر دينه إذ قد مس القوم قرح مثله فلم تكونوا مهزومين ولكنكم كنتم كفافاً، وذلك بالنسبة لقلة المؤمنين نصر مبين. وهذه المقابلة بما أصاب العدو يوم بدر تعين أن يكون الكلام تسلية وليس إعلاماً بالعقوبة كما قاله جمع من المفسرين. وقد سأل هرقل أبا سفيان: كيف كان قتالكم له؟ قال: «الحرب بيننا سِجال ينالُ منا وننال منه، فقال هرقل: وكذلك الرسل تبتلى وتكون لهم العاقبة.

وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ الواو اعتراضية، والإشارة بتلك إلى ما

سيذكر بعد، فالإشارة هنا بمنزلة ضمير الشأن لقصد الاهتمام بالخبر، وهذا الخبر مُكنى به عن تعليل للجواب المحذوف المدلول عليه بجملة ﴿فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾.

و﴿ٱلْأَيَّامُ﴾ يجوز أن تكون جمع يوم مراد به يوم الحرب، كقولهم: يوم بدر ويوم بُعاث ويوم الشَّعْثَمَين، ومنه أيام العرب، ويجوز أن يكون أطلق على الزمان كقول طرفة:

وما تَنْقُصِ الأيامُ والدهرُ يَنْفَدِ

أي: الأزمان.

والمداولة تصريفها غريب إذ هي مصدر داول فلان الشيء إذا جعله دُولة ودُولة عند الآخر، ، أي: يَدُولُه كلٌّ منهما، أي: يلزمه حتى يشتهر به، ومنه دال يدول دَوْلًا اشتهر، لأن الملازمة تقتضي الشهرة بالشيء، فالتداول في الأصل تفاعل من دال، ويكون ذلك في الأشياء والكلام، يقال: كلام مداول، ثم استعملوا داولت الشيء مجازاً، إذا جعلت غيرك يتداولونه، وقرينة هذا الاستعمال أن تقول: بينهم. فالفاعل في هذا الإطلاق لا حظ له من الفعل، ولكن له الحظ في الجعل، وقريب منه قولهم: اضطررته إلى كذا، أي: جعلته مضطراً مع أن أصل اضطر أنه مطاوع ضره.

و﴿ٱلنَّاسِ﴾ البشر كلهم لأن هذا من السنن الكونية، فلا يختص بالقوم المتحدث عنهم.

[140، 141] ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿140﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿141﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، فمضمون هذه علة ثانية لجواب الشرط المحذوف المدلول عليه بقوله: ﴿فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾، وعِلم الله بأنهم مؤمنون متحقق من قبل أن يمسسهم القرح.

فإن كان المراد من ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ هنا معنى الذين آمنوا إيماناً راسخاً كاملًا فقد صار المعنى: أن علم الله برسوخ إيمانهم يحصل بعد مس القرح إياهم، وهو معنى غير مستقيم، فلذلك اختلف المفسرون في المراد من هذا التعليل على اختلاف مذاهبهم في صفة العلم، وقد تقرر في أصول الدين أن الفلاسفة قالوا: إن الله عالم بالكليات بأسرها، أي: حقائق الأشياء على ما هي عليه، عِلماً كالعلم المبحوث عنه في الفلسفة لأن ذلك العلم صفة كمال، وأنه يعلم الجزئيات من الجواهر والأعراض علماً بوجه كلي. ومعنى ذلك أنه يعلمها من حيث إنها غير متعلقة بزمان، مثاله: أن يعلم أن القمر

جسم يوجد في وقت تكوينه، وأن صفته تكون كذا وكذا، وأن عوارضه النورانية المكتسبة من الشمس والخسوف والسَّير في أمد كذا. أما حصوله في زمانه عندما يقع تكوينه، وكذلك حصول عوارضه، فغير معلوم لله تعالى، قالوا: لأن الله لو علم الجزئيات عند حصولها في أزمنتها للزم تغير علمه فيقتضي ذلك تغير القديم، أو لزم جهل العالم، مثاله: أنه إذا علم أن القمر سيخسف ساعة كذا علماً أزلياً، فإذا خسف بالفعل فلا يخلو إما أن يزول ذلك العلم فيلزم تغير العلم السابق فيلزم من ذلك تغير الذات الموصوفة به من صفة إلى صفة، وهذا يستلزم الحدوث إذ حدوث الصفة يستلزم حدوث الموصوف، وإما أن لا يزول العلم الأول فينقلب العلم جهلًا، لأن الله إنما علم أن القمر سيخسف في المستقبل والقمر الآن قد خسف بالفعل. ولأجل هذا قالوا: إن علم الله تعالى غير زماني. وقال المسلمون كلهم: إن الله يعلم الكليات والجزئيات قبل حصولها، وعند حصولها. وأجابوا عن شبهة الفلاسفة بأن العلم صفة من قبيل الإضافة، أي: نسبة بين العالم والمعلوم، والإضافات اعتباريات، والاعتباريات عدميات، أو هو من قبيل الصفة ذات الإضافة، أي: صفة وجودية لها تعلق، أي: نسبة بينها وبين معلومها.

فإن كان العلم إضافة فتغيرها لا يستلزم تغير موصوفها وهو العالم، ونظَّروا ذلك بالقديم يوصف بأنه قبل الحادث ومعه وبعده، من غير تغير ذات القديم، وإن كان العلم صفة ذات إضافة، أي: ذات تعلق، فالتغير يعتري تعلقها ولا يتغير الصفة فضلًا عن تغير الموصوف، فعلم الله بأن القمر سيخسف، وعلمه بأنه خاسف الآن، وعلمه بأنه كان خاسفاً بالأمس، علم واحد لا يتغير موصوفه، وإن تغيرت الصفة، أو تغير متعلقها على الوجهين، إلا أن سلف أهل السنة والمعتزلة أبوا التصريح بتغير التعلق ولذلك لم يقع في كلامهم ذكر تعلقين للعلم الإلهي أحدهما قديم والآخر حادث، كما ذكروا ذلك في الإرادة والقدرة، نظراً لكون صفة العلم لا تتجاوز غير ذات العالم تجاوزاً محسوساً. فلذلك قال سلفهم: إن الله يعلم في الأزل أن القمر سيخسف في سنتنا هذه في بلد كذا ساعة كذا، فعند خسوف القمر كذلك علم الله أنه خسف بذلك العلم الأول لأن ذلك العلم مجموع من كون الفعل لم يحصل في الأزل، ومن كونه يحصل في وقته فيما لا يزال، قالوا: ولا يقاس ذلك على علمنا حين نعلم أن القمر سيخسف بمقتضى الحساب ثم عند خسوفه نعلم أنه تحقق خسوفه بعلم جديد، لأن احتياجنا لعلم متجدد إنما هو لطريان الغفلة عن الأول. وقال بعض المعتزلة مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم: إن الله عالم في الأزل بالكليات والحقائق، وأما علمه بالجزئيات والأشخاص والأحوال فحاصل بعد حدوثها لأن هذا العلم من التصديقات، ويلزمه عدم سبق العلم.

وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة، رادًّا على السلف: لا يجوز أن يكون علم الله بأن القمر سيخسف عين علمه بعد ذلك بأنه خسف لأمور ثلاثة؛ **الأول**: التغاير بينهما في الحقيقة، لأن حقيقة كونه سيقع غير حقيقة كونه وقع، فالعلم بأحدهما يغاير العلم بالآخر، لأن اختلاف المتعلِّقَين يستدعي اختلاف العالم بهما. **الثاني**: التغاير بينهما في الشرط، فإن شرط العلم بكون الشيء سيقع هو عدم الوقوع، وشرط العلم بكونه وقع الوقوع، فلو كان العلمان شيئاً واحداً لم يختلف شرطاهما. **الثالث**: أنه يمكن العلم بأنه وقع الجهل بأنه سيقع وبالعكس، وغير المعلوم غير المعلوم (هكذا عبر أبو الحسين، أي: الأمر الغير معلوم مغاير للمعلوم)، ولذلك قال أبو الحسين بالتزام وقوع التغير في علم الله تعالى بالمتغيرات، وأن ذاته تعالى تقتضي اتصاله بكونه عالماً بالمعلومات التي ستقع، بشرط وقوعها، فيحدث العلم بأنها وجدت عند وجودها، ويزول عند زوالها، ويحصل علم آخر، وهذا عين مذهب جهم وهشام. ورُدَّ عليه بأنه يلزم أن لا يكون الله تعالى في الأزل عالماً بأحوال الحوادث، وهذا تجهيل. وأجاب عنه عبدالحكيم في حاشية المواقف بأن أبا الحسين ذهب إلى أنه تعالى يعلم في الأزل أن الحادث سيقع على الوصف الفلاني، فلا جهل فيه، وأن عدم شهوده للحوادث قبل حدوثها ليس بجهل، إذ هي معدومة في الواقع، بل لو علمها تعالى شهودياً حين عدمها لكان ذلك العلم هو الجهل، لأن شهود المعدوم مخالف للواقع، فالعلم المتغير الحادث هو العلم الشهودي.

فالحاصل أن ثمة علمين: أحدهما قديم وهو العلم المشروط بالشروط، والآخر حادث وهو العلوم الحاصلة عند حصول الشروط، وليست بصفة مستقلَّة، وإنما هي تعلقات وإضافات، ولذلك جرى في كلام المتأخرين من علمائنا وعلماء المعتزلة، إطلاق إثبات تعلق حادث لعلم الله تعالى بالحوادث. وقد ذكر ذلك الشيخ عبدالحكيم في «الرسالة الخاقانية» التي جعلها لتحقيق علم الله تعالى غير منسوب لقائل، بل عبر عنه بقيل، وقد رأيت التفتازاني جرى على ذلك في «حاشية الكشاف» في هذه الآية، فلعلَّ الشيخ عبد الحكيم نسي أن ينسبه.

وتأويل الآية على اختلاف المذاهب: فأما الذين أبوا إطلاق الحدوث على تعلق فقالوا في قوله: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أطلق العلم على لازمه وهو ثبوت المعلوم، أي: تميزه على طريقة الكناية لأنها كإثبات الشيء بالبرهان، وهذا كقول إياس بن قبيصة الطائي:

وأقبلت والخطيّ يخطِر بيننا ... لأعلَمَ مَن جَبَانَها مِنْ شجاعها

أي: ليظهر الجبان والشجاع، فأطلق العلم وأريد ملزومه.

ومنهم من جعل قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ﴾ تمثيلًا، أي: فعل ذلك فعل من يريد أن يعلم، وإليه مال في الكشاف. ومنهم من قال: العلة هي تعلق علم الله بالحادث وهو تعلق حادث، أي: ليعلم الله الذين آمنوا موجودين. قاله البيضاوي والتفتازاني في حاشية الكشاف. وإن كان المراد من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ ظاهره، أي: ليعلم من اتصف بالإيمان، تعين التأويل في هذه الآية لا لأجل لزوم حدوث علم الله تعالى، بل لأن علم الله بالمؤمنين من أهل أُحد حاصل من قبل أن يمسهم القرح، فقال الزجاج: أراد العلم الذي يترتب عليه الجزاء وهو ثباتهم على الإيمان، وعدم تزلزلهم في حالة الشدة، وأشار التفتازاني إلى أن تأويل صاحب الكشاف ذلك بأنه وارد مورد التمثيل، ناظراً إلى كون العلم بالمؤمنين حاصلًا من قبل، لا لأجل التحرز عن لزوم حدوث العلم.

وقوله: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ عطف على العلة السابقة، وجعل القتل في ذلك اليوم الذي هو سبب اتخاذ القتلى شهداء علة من علل الهزيمة، لأن كثرة القتلى هي التي أوقعت الهزيمة.

والشهداء هم الذين قُتلوا يوم أُحد، وعبَّر عن تقدير الشهادة بالاتخاذ لأن الشهادة فضيلة من الله، واقتراب من رضوانه، ولذلك قوبل بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾، أي: الكافرين، فهو في جانب الكفار، أي: فقتلاكم في الجنة، وقتلاهم في النار، فهو كقوله: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ﴾ [التوبة: 52].

والتمحيص: التنقية والتخلص من العيوب. والمحق: الإهلاك. وقد جعل الله تعالى مس القرح المؤمنين والكفار فاعلًا فعلًا واحداً: هو فضيلة في جانب المؤمنين، ورزية في جانب الكافرين، فجعله للمؤمنين تمحيصاً وزيادة في تزكية أنفسهم، واعتباراً بمواعظ الله تعالى، وجعله للكافرين هلاكاً، لأن ما أصابهم في بدر تناسوه، وما انتصروه في أُحد يزيدهم ثقة بأنفسهم فيتوكلون؛ يظنون المسلمين قد ذهب بأسهم، على أن المؤمنين في ازدياد، فلا ينقصهم مَن قُتل منهم، والكفار في تناقص فمن ذهب منهم نفد. وكذلك شأن المواعظ والنُّذر والعِبر قد تكسب بعض النفوس كمالًا وبعضها نقصاً، قال أبو الطيب:

فحبُّ الجبان العيشَ أورده التُّقى ... وحبّ الشجاع العيش أورده الحربا
ويختلف القصدان والفعل واحد ... إلى أن نَرى إحسانَ هذا لنا ذنبا

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَـٰذِهِۦٓ إِيمَـٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿124﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ

﴿رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: 124، 125]، وقال: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿82﴾﴾ [الإسراء: 82] وهذا من بديع تقدير الله تعالى.

[142] ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴿142﴾﴾.

﴿أَمْ﴾ هنا منقطعة، هي بمعنى بل الانتقالية، لأن هذا الكلام انتقال من غرض إلى آخر، وهي إذا استعملت منقطعة تؤذن بأن ما بعدها استفهام، لملازمتها للاستفهام، حتى قال الزمخشري والمحققون: إنها لا تفارق الدلالة على الاستفهام بعدها. وقال غيره: ذلك هو الغالب وقد تفارقه، واستشهدوا على مفارقتها للاستفهام بشواهد تقبل التأويل.

فقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ﴾ عطف على جملة: ﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ [آل عمران: 139]، وذلك أنهم لما مسَّهم القرح فحزنوا واعتراهم الوهن حيث لم يشاهدوا مثل النصر الذي شاهدوه يوم بدر، بيَّن الله أن لا وجه للوهن للعلل التي تقدمت، ثم بين لهم هنا: أن دخول الجنة الذي هو مرغوبهم لا يحصل إذا لم يبذلوا نفوسهم في نصر الدين، فإذا حسبوا دخول الجنة يحصل دون ذلك، فقد أخطأوا.

والاستفهام المقدر بعد ﴿أَمْ﴾ مستعمل في التغليط والنهي. ولذلك جاء بـ﴿أَمْ﴾ للدلالة على التغليط: ، أي: لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة دون أن تجاهدوا وتصبروا على عواقب الجهاد.

ومن المفسرين من قدَّر لـ﴿أَمْ﴾ هنا معادلًا محذوفاً، وجعلها متصلة، فنقل الفخر عن أبي مسلم الأصفهاني أنه قال: عادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام توكيداً لأنه لما قال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [آل عمران: 139] كأنه قال: أفتعلمون أن ذلك كما تؤمرون أم حسبتم أن تدخلوا الجنة.

وجملة ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ﴾ إلخ في موضع الحال، وهي مصب الإنكار، أي: لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة حين لا يعلم الله الذين جاهدوا.

و«لما» حرف نفي أخت «لم» إلا أنها أشد نفياً من «لم»، لأن «لم» لنفي قول القائل فعل فلان، و«لمَّا» لنفي قوله: قد فعل فلان، قاله سيبويه، كما قال: إن «لا» لنفي يفعل و«لن» لنفي سيفعل، و«ما» لنفي لقد فعل، و«لا» لنفي هو يفعل. فتدل «لمَّا» على اتصال النفي بها إلى زمن التكلم، بخلاف «لم»، ومن هذه الدلالة استفيدت دلالة أخرى وهي أنها تؤذن بأن المنفي بها مترقب الثبوت فيما يُستقبل، لأنها قائمة مقام قولك استمرَّ النفي إلى الآن، وإلى هذا ذهب الزمخشري هنا فقال: و«لمَّا» بمعنى «لم» إلا أن فيها

ضرباً من التوقع، وقال في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ في سورة الحجرات [14]: فيه دلالة على أن الأعراب آمنوا فيما بعد.

والقول في علم الله تقدم آنفاً في الآية قبل هذه.

وأريد بحالة نفي علم الله بالذين جاهدوا والصابرين الكناية عن حالة نفي الجهاد والصبر عنهم، لأن الله إذا علم شيئاً فذلك المعلوم محقق الوقوع، فكما كنَّى بعلم الله عن التحقق في قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: 140] كنى بنفي العلم عن نفي الوقوع. وشرط الكناية هنا متوفر وهو جواز إرادة المعنى الملزوم مع المعنى اللازم لجواز إرادة انتفاء علم الله بجهادهم مع إرادة انتفاء جهادهم. ولا يرد ما أورده التفتازاني، وأجاب عنه بأن الكناية في النفي بنيت على الكناية في الإثبات، وهو تكلف، إذ شأن التراكيب استقلالها في مفادها ولوازمها.

وعقب هذا النفي بقوله: ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ معطوفاً بواو المعية، فهو في معنى المفعول معه، لتنظيم القيود بعضها مع بعض، فيصير المعنى: أتحسبون أن تدخلوا الجنة في حال انتفاء علم الله بجهادكم مع انتفاء علمه بصبركم، أي: أحسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يجتمع العلمان. والجهاد يستدعي الصبر، لأن الصبر هو سبب النجاح في الجهاد، وجالب الانتصار، وقد سئل علي عن الشجاعة، فقال: صبر ساعة. وقال زفر بن الحارث الكلابي، يعتذر عن انتصار أعدائهم عليهم:

سقيناهُمُ كأسًا سَقوْنا بمثلها ... ولكنّهم كانوا على الموْتِ أصْبرا

وقد تسبب في هزيمة المسلمين يوم أُحد ضعف صبر الرماة، وخفتهم إلى الغنيمة، وفي الجهاد يُتطلب صبر المغلوب على الغُلب حتى لا يهن ولا يستسلم.

[143] ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿143﴾﴾.

كلام ألقي إليهم بإجمال بالغ غاية الإيجاز، ليكون جامعاً بين الموعظة، والمعذرة، والملام. والواو عاطفة أو حالية.

والخطاب للأحياء، لا محالة، الذين لم يذوقوا الموت، ولم ينالوا الشهادة، والذين كان حظهم في ذلك اليوم هو الهزيمة، فقوله: ﴿كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ﴾ أريد به تمني لقاء العدو يوم أُحد، وعدم رضاهم بأن يتحصنوا بالمدينة، ويقفوا موقف الدفاع، كما أشار به الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكنهم أظهروا الشجاعة وحب اللقاء، ولو كان فيه الموت، نظراً لقوة العدو وكثرته، فالتمني هو تمني اللقاء ونصر الدين بأقصى

جهدهم، ولما كان ذلك يقتضي عدم اكتراث كل واحد منهم بتلف نفسه في الدفاع، رجاء أن يكون قبل هلاكه قد أبلى في العدو، وهيأ النصر لمن بقي بعده، جعل تمنيهم اللقاء كأنه تمني الموت من أول الأمر، تنزيلًا لغاية التمني منزلة مبدئه.

وقوله: ﴿مِن قَبۡلِ أَن تَلۡقَوۡهُ﴾ تعريض بأنهم تمنوا أمراً مع الإغضاء عن شدته عليهم، فتمنيهم إياه شيء قد جهلوا ما فيه من المصائب.

وقوله: ﴿فَقَدۡ رَأَيۡتُمُوهُ﴾، أي: رأيتم الموت، ومعنى رؤيته مشاهدة أسبابه المحققة، التي رؤيتها كمشاهدة الموت، فيجوز أن يكون قوله: ﴿فَقَدۡ رَأَيۡتُمُوهُ﴾ تمثيلًا، ويجوز أن تطلق الرؤية على شدة التوقع، كإطلاق الشم على ذلك في قول الحارث بن هشام المخزومي:

وشممتُ ريح الموت من تلقائهم … في مأزق والخيل لم تتبدّد

وكإطلاقه في قول ابن معد يكرب يوم القادسية: فضمَّني ضمة وجدت منها ريح الموت.

والفاء في قوله: ﴿فَقَدۡ رَأَيۡتُمُوهُ﴾ فاء الفصيحة عن قوله: ﴿كُنتُمۡ تَمَنَّوۡنَ﴾ والتقدير: وأُجبتم إلى ما تمنيتم فقد رأيتموه، أو التقدير: فإن كان تمنيكم حقًّا فقد رأيتموه، والمعنى: فأين بلاء من يتمنى الموت، كقول عباس بن الأحنف:

قالوا خراسانُ أقصى ما يُراد بنا … ثمّ القُفول فقد جِئْنا خُراسانا

ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ كَذَّبُوكُم بِمَا تَقُولُونَ﴾ [الفرقان: 19]، وقوله في سورة الروم [56]: ﴿فَهَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡبَعۡثِ﴾.

وجملة ﴿وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾ حال مؤكدة لمعنى ﴿رَأَيۡتُمُوهُ﴾، أو هو تفريع، أي: رأيتم الموت وكان حظكم من ذلك النظر، دون الغَناء في وقت الخطر، فأنتم مبهوتون. ومحل الموعظة من الآية: أن المرء لا يطلب أمراً حتى يفكر في عواقبه، ويسبر مقدار تحمُّله لمصائبه، ومحل المعذرة في قوله: ﴿مِن قَبۡلِ أَن تَلۡقَوۡهُ﴾ وقوله: ﴿فَقَدۡ رَأَيۡتُمُوهُ﴾، ومحل الملام في قوله: ﴿وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾.

ويحتمل أن يكون قوله: ﴿تَمَنَّوۡنَ ٱلۡمَوۡتَ﴾ بمعنى تتمنون موت الشهادة في سبيل الله فقد رأيتم مشارفة الموت إياكم، وأنتم تنظرون من مات من إخوانكم، أي: فكيف وجدتم أنفسكم حين رأيتم الموت، وكأنه تعريض بهم بأنهم ليسوا بمقام من يتمنى الشهادة. إذ قد جبنوا وقت الحاجة، وخفوا إلى الغنيمة، فالكلام ملام محض على هذا، وليس تمني الشهادة بملوم عليه، ولكن اللوم على تمني ما لا يستطيع، كما قيل: إذ لم

تستطع شيئاً فدعه. كيف وقد قال رسول الله ﷺ: «**ولوددت أني أقتل في سبيل الله، ثم أُحيا ثم أقتل، ثم أحيا، ثم أقتل**». وقال عمر: اللهم إني أسألك شهادة في سبيلك. وقال ابن رواحة:

لكنني أسأل الرحمٰن مغفرة وضربةً ذات فرعٍ تقذف الزبدا
حتى يقولوا إذا مرّوا على جَدثي أرشدك الله من غازٍ وقد رشدا

وعلى هذا الاحتمال فالضمير راجع إلى الموت، بمعنى أسبابه، تنزيلًا لرؤية أسبابه منزلة رؤيته، وهو كالاستخدام، وعندي أنه أقرب من الاستخدام لأنه عاد إلى أسباب الموت باعتبار تنزيلها منزلة الموت.

[144] ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿144﴾﴾.

عطف الإنكار على الملام المتقدم في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ﴾ [آل عمران: 142]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ﴾ [آل عمران: 143]، وكل هاته الجمل ترجع إلى العتاب والتقريع على أحوال كثيرة، كانت سبب الهزيمة يوم أُحد، فيأخذ كل من حضر الوقعة من هذا الملام بنصيبه المناسب لما يعلمه من حاله ظاهراً كان أم باطناً.

والآية تشير إلى ما كان من المسلمين من الاضطراب حين أرجف بموت الرسول ﷺ، فقال المنافقون: لو كان نبياً ما قُتل، فارجعوا إلى دينكم القديم وإخوانكم من أهل مكة ونكلِّم عبدالله بن أُبي يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان، فهموا بترك القتال والانضمام للمشركين، وثبت فريق من المسلمين، منهم: أنس بن النضر الأنصاري، فقال: إن كان قتل محمد فإن رب محمد حي لا يموت، وما تصنعون بالحياة بعده، فقاتلوا على ما قاتل عليه.

ومحمد اسم رسول الله محمد بن عبدالله بن عبد المطلب ﷺ، سمَّاه به جده عبد المطلب، وقيل له: لم سميته محمداً وليس من أسماء آبائك؟ فقال: رجوت أن يحمده الناس. وقد قيل: لم يُسمَّ أحد من العرب محمداً قبل رسول الله. ذكر السهيلي في «الروض» أنه لم يسم به من العرب قبل ولادة رسول الله إلا ثلاثة: محمد بن سفيان بن مجاشع، جد جد الفرزدق، ومحمد بن أُحيحة بن الجُلاح الأوسي. ومحمد بن حمران من ربيعة.

وهذا الاسم منقول من اسم مفعول حمَّده تحميداً إذا أكثر من حمده، والرسول فعول بمعنى مفعول، مثل قولهم: حَلوب ورَكوب وجَزور.

ومعنى ﴿خَلَتْ﴾ مضت وانقرضت كقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: 137].

وقول امرئ القيس: (من كان في العصر الخالي). وقصر محمداً على وصف الرسالة قصرَ موصوف على الصفة. قصراً إضافيًّا لرد ما يخالف ذلك رد إنكار، سواء كان قصر قلب أو قصر إفراد.

والظاهر أن جملة: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ صفة لرسول فتكون هي محط القصر، أي: ما هو إلا رسول موصوف بخلو الرسل قبله، أي: انقراضهم. وهذا الكلام مسوق لرد اعتقاد من يعتقد انتفاء خلو الرسل من قبله، وهذا الاعتقاد وإن لم يكن حاصلًا لأحد من المخاطبين، إلا أنهم لما صدر عنهم ما من شأنه أن يكون أثراً لهذا الاعتقاد، وهو عزمهم على ترك نصرة الدين والاستسلام للعدو كانوا أحرياء بأن ينزَّلوا منزلة من يعتقد انتفاء خلو الرسل من قبله، حيث يجدون أتباعهم ثابتين على مللهم حتى الآن، فكان حال المخاطبين حال من يتوهم التلازم بين بقاء الملَّة وبقاء رسولها، فيستدل بدوام الملة على دوام رسولها، فإذا هلك رسول ملة ظنوا انتهاء شرعه وإبطال اتباعه.

فالقصر على هذا الوجه قصر قلب، وهو قلب اعتقادهم لوازم ضد الصفة المقصور عليها، وهي خلو الرسل قبله، وتلك اللوازم هي الوهن والتردد في الاستمرار على نشر دعوة الإسلام، وبهذا يُشعر كلام صاحب الكشاف.

وجعل السكاكي المقصور عليه هو وصف الرسالة فيكون محط القصر هو قوله: ﴿رَسُولٌ﴾ دون قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾، ويكون القصر قصر إفراد بتنزيل المخاطبين منزلة من اعتقد وصفه بالرسالة مع التنزه عن الهلاك، حين رتبوا على ظن موته ظنوناً لا يفرضها إلا من يعتقد عصمته من الموت، ويكون قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ على هذا الوجه استئنافاً لا صفة، وهو بعيد، لأن المخاطبين لم يصدر منهم ما يقتضي استبعاد خبر موته، بل هم ظنوه صدقاً.

وعلى كلا الوجهين فقد نُزِّل المخاطبون منزلة من يجهل قصر الموصوف على هذه الصفة وينكر، فلذلك خوطبوا بطريق النفي والاستثناء، الذي كثر استعماله في خطاب من يجهل الحكم المقصور عليه وينكره دون طريق، إنما كما بينه صاحب «المفتاح».

وقوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ عطف على قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ إلخ.. والفاء لتعقيب مضمون الجملة المعطوف عليها بمضمون الجملة المعطوفة،

ولما كان مضمون الجملة المعطوفة إنشاء الاستفهام الإنكاري على مضمونها، وهو الشرط وجزاؤه، لم يكن للتعقيب المفاد من فاء العطف معنى إلا ترتب مضمون المعطوفة على المعطوف عليها، ترتب المسبب على السبب، فالفاء حينئذ للسببية، وهمزة الاستفهام مقدمة من تأخير، كشأنها مع حروف العطف، والمعنى ترتب إنكار أن ينقلبوا على أعقابهم على تحقيق مضمون جملة القصر: لأنه إذا تحقق مضمون جملة القصر، وهو قلب الاعتقاد أو إفراد أحد الاعتقادين، تسبب عليه أن يكون انقلابهم على الأعقاب على تقدير أن يموت أو يقتل أمراً منكراً جديراً بعدم الحصول، فكيف يحصل منهم، وهذا الحكم يؤكد ما اقتضته جملة القصر من التعريض بالإنكار عليهم في اعتقادهم خلاف مضمون جملة القصر، فقد حصل الإنكار عليهم مرتين؛ إحداهما: بالتعريض المستفاد من جملة القصر، والأخرى: بالتصريح الواقع في هاته الجملة.

وقال صاحب الكشاف: الهمزة لإنكار تسبب الانقلاب على خلو الرسول، وهو التسبب المفاد من الفاء، أي: إنكار مجموع مدلول الفاء ومدلول مدخولها مثل إنكار الترتيب والمهلة في قوله تعالى: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ﴾ [يونس: 51]، وقول النابغة:

أَثُمَّ تَعَذّرانِ إِليَّ منها ... فإنّي قد سمعتُ وقد رأيتُ

بأن أنكر عليهم جعلهم خلو الرسل قبله سبباً لارتدادهم عند العلم بموته. وعلى هذا فالهمزة غير مقدمة من تأخير لأنها دخلت على فاء السببية. ويرد عليه أنه ليس علمهم بخلو الرسل من قبله مع بقاء أتباعهم متمسكين سبباً لانقلاب المخاطبين على أعقابهم، وأجيب بأن المراد أنهم لما علموا خلو الرسل من قبله مع بقاء مللهم، ولم يجروا على موجب علمهم، فكأنهم جعلوا علمهم سبباً في تحصيل نقيض أثره، على نحو ما يعرض من فساد الوضع في الاستدلال الجدلي، وفي هذا الوجه تكلف وتدقيق كثير.

وذهب جماعة إلى أنَّ الفاء لمجرد التعقب الذِّكري، أو الاستئناف، وأنه عطف إنكار تصريحي على إنكار تعريضي، وهذا الوجه وإن كان سهلًا غير أنه يفيد خصوصية العطف بالفاء دون غيرها، على أن شأن الفاء المفيدة للترتيب الذكري المحض أن يعطف بها الأوصاف نحو: ﴿وَالصَّـٰٓفَّـٰتِ صَفًّا ۝١ فَالزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ۝٢﴾ [الصافات: 1، 2] أو أسماء الأماكن نحو قوله:

بين الدَّخول فحَوْمَل ... فتوضِحَ فالمِقراة..الخ

والانقلاب: الرجوع إلى المكان، يقال: انقلب إلى منزله، وهو هنا مجاز في الرجوع إلى الحال التي كانوا عليها، أي: حال الكفر. و﴿عَلَىٰٓ﴾ للاستعلاء المجازي، لأن

الرجوع في الأصل يكون مسبَّباً على طريق. والأعقاب جمع عقب وهو مؤخرة الرِّجل، وفي الحديث: «**ويل للأعقاب من النار**» والمراد جهة الأعقاب، أي: الوراء.

وقوله: ﴿وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾، أي: شيئاً من الضر، ولو قليلًا، لأن الارتداد عن الدين إبطال لما فيه صلاح الناس، فالمرتد يضر بنفسه وبالناس، ولا يضر الله شيئاً، ولكن الشاكر الثابت على الإيمان يجازى بالشكر لأنه سعى في صلاح الناس، والله يحب الصلاح ولا يحب الفساد.

والمقصود من الآية العتاب على ما وقع من الاضطراب، والثناء على الذين ثبتوا ووعظوا الناس، والتحذير من وقوع الارتداد عند موت الرسول ﷺ، وقد وقع ما حذرهم الله منه بعد وفاة الرسول ﷺ إذ ارتد كثير من المسلمين، وظنوا اتباع الرسول مقصوراً على حياته، ثم هداهم الله بعد ذلك، فالآية فيها إنباء بالمستقبل.

[145] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾.

جملة معترضة، الواو اعتراضية.

فإن كان من تتمة الإنكار على هلعهم عند ظن موت الرسول، فالمقصود عموم الأنفس لا خصوص نفس الرسول ﷺ، وتكون الآية لوماً للمسلمين على ذهولهم عن حفظ الله رسولَه من أن يسلط عليه أعداؤه، ومن أن يخترم عمره قبل تبليغ الرسالة. وفي قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: 67] عقب قوله: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67] الدال على أن عصمته من الناس لأجل تبليغ الشريعة. فقد ضمن الله له الحياة حتى يبلغ شرعه، ويتم مراده، فكيف يظنون قتله بيد أعدائه، على أنه قبل الإعلان بإتمام شرعه، ألا ترى أنه لما أنزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] الآية، بكى أبو بكر وعلم أن أجل النبي ﷺ قد قرب، وقال: ما كمل شيء إلا نقص. فالجملة، على هذا، في موضع الحال، والواو واو الحال.

وإن كان هذا إنكاراً مستأنفاً على الذين فزعوا عند الهزيمة وخافوا الموت، فالعموم في النفس مقصود، أي ما كان ينبغي لكم الخوف وقد علمتم أن لكل نفس أجلًا.

وجيء في هذا الحكم بصيغة الجحود للمبالغة في انتفاء أن يكون موت قبل الأجل، فالجملة، على هذا، معترضة، والواو اعتراضية، ومثل هذه الحقائق تلقى في المقامات التي يقصد فيها مداواة النفوس من عاهات ذميمة، وإلا فإن انتهاء الأجل منوط بعلم الله لا يعلم أحد وقته، ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: 34]، والمؤمن مأمور بحفظ حياته، إلا في سبيل الله، فيتعين عليه في وقت الجهاد أن يرجع إلى الحقيقة

وهي أن الموت بالأجل، والمراد ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ تقديره وقت الموت، ووضعه العلامات الدالة على بلوغ ذلك الوقت المقدر، وهو ما عبر عنه مرة بكن، ومرة بقدر مقدور، ومرة بالقلم، ومرة بالكتاب.

والكتاب في قوله: ﴿كِتَٰبٗا مُّؤَجَّلٗا﴾ يجوز أن يكون اسماً بمعنى الشيء المكتوب، فيكون حالًا من الإذن، أو الموت، كقوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ﴾ [الرعد: 38] و﴿مُّؤَجَّلٗا﴾ حالًا ثانية، ويجوز أن يكون ﴿كِتَٰبٗا﴾ مصدر كاتب المستعمل في كتب للمبالغة، وقوله: ﴿مُّؤَجَّلٗا﴾ صفة له، وهو بدل من فعله المحذوف، والتقدير: كُتب كِتَاباً مُؤَجَّلا، أي: مؤقتاً. وجعله صاحب الكشاف مصدراً مؤكداً، أي: لمضمون جملة: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ﴾ الآية، وهو يريد أنه مع صفته وهي ﴿مُّؤَجَّلٗا﴾ يؤكد معنى ﴿إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ لأن قوله: ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ يفيد أن له وقتاً قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً، فهو كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النساء: 24] بعد قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: 23] الآية.

[145] ﴿وَمَن يُرِدۡ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا وَمَن يُرِدۡ ثَوَابَ ٱلۡأٓخِرَةِ نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَاۚ وَسَنَجۡزِي ٱلشَّٰكِرِينَ ١٤٥﴾.

عطف على الجملة المعترضة.

أي: من يرد الدنيا دون الآخرة، كالذي يفضل الحياة على الموت في سبيل الله، أو كالذين استعجلوا للغنيمة فتسببَّوا في الهزيمة، وليس المراد أن من أراد ثواب الدنيا وحظوظها يحرم من ثواب الآخرة وحظوظها، فإن الأدلة الشرعية دلت على أن إرادة خير الدنيا مقصد شرعي حسن، وهل جاءت الشريعة إلا لإصلاح الدنيا والإعداد لحياة الآخرة الأبدية الكاملة، قال الله تعالى: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا وَحُسۡنَ ثَوَابِ ٱلۡأٓخِرَةِۗ﴾ [آل عمران: 148]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحۡدَى ٱلۡحُسۡنَيَيۡنِۖ﴾ [التوبة: 52]، أي: الغنيمة أو الشهادة، وغير هذا من الآيات والأحاديث كثير. وجملة: ﴿وَسَنَجۡزِي ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ تذييل يعم الشاكرين ممن يريد ثواب الدنيا ومن يريد ثواب الآخرة. ويعم الجزاء كلٌّ بحسبه، أي: يجزي الشاكرين جزاء الدنيا والآخرة أو جزاء الدنيا فقط.

[146 ـ 148] ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيّٖ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٞ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٤٦ وَمَا كَانَ قَوۡلَهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسۡرَافَنَا فِيٓ أَمۡرِنَا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٤٧ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا وَحُسۡنَ ثَوَابِ ٱلۡأٓخِرَةِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٤٨﴾.

عطف على قوله: ﴿وَمَن يَنقَلِبۡ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِ﴾ [آل عمران: 144] الآية، وما بينهما

اعتراض، وهو عطف العبرة على الموعظة، فإن قوله: ﴿وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ موعظة لمن يهم بالانقلاب، وقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قُتِلَ﴾ عبرة بما سلف من صبر أتباع الرسل والأنبياء عند إصابة أنبيائهم أو قتلهم، في حرب أو غيره، لمماثلة الحالين. فالكلام تعريض بتشبيه حال أصحاب أُحد بحال أصحاب الأنبياء السالفين، لأن محل المثل ليس هو خصوص الانهزام في الحرب بل ذلك هو الممثل. وأما التشبيه فهو بصبر الأتباع عند حلول المصائب أو موت المتبوع.

﴿وَكَأَيِّن﴾ كلمة بمعنى التكثير، قيل: هي بسيطة موضوعة للتكثير، وقيل: هي مركبة من كاف التشبيه و«أي» الاستفهامية وهو قول الخليل وسيبويه، وليست «أي» هذه استفهاماً حقيقياً، ولكن المراد منها تذكير المستفهم بالتكثير، فاستفهامها مجازي، ونونها في الأصل تنوين، فلما ركبت وصارت كلمة واحدة جعل تنوينها نوناً وبنيت. والأظهر أنها بسيطة وفيها لغات أربع، أشهرها في النثر كأيِّن بوزن كعيِّن، هكذا جرت عادت اللغويين والنحاة إذا وزنوا الكلمات المهموزة أن يعوضوا عن حرف الهمزة بحرف العين لئلا تلتبس الهمزة بالألف أو الياء التي تكتب في صورة إحداهما، وأشهرها في الشعر كائن بنون اسم فاعل كان، وليست باسم فاعل خلافاً للمبرد، بل هي مخفف كأيِّن.

ولهم في كيفية تخفيفها توجيهات أصلها قول الخليل: لما كثر استعمالها تصرف فيها العرب بالقلب والحذف في بعض الأحوال. **قلت**: وتفصيله يطول. وأنا أرى أنهم لما راموا التخفيف جعلوا الهمزة ألفاً، ثم التقى ساكنان على غير حدِّه، فحذفوا الياء الساكنة فبقيت الياء المكسورة فشابهت اسم فاعل «كان» فجعلوها همزة كالياء التي تقع بعد ألف زائدة، وأكثر ما وقع في كلام العرب هو كأين لأنها أخف في النظم وأسعد بأكثر الموازين في أوائل الأبيات وأواسطها بخلاف كائن، قال الزجاج: اللغتان الجيدتان كأيِّن وكائن.

وحكى الشيخ ابن عرفة في تفسيره عن شيخه ابن الحباب قال: أخبرنا شيخنا أحمد بن يوسف السلمي الكناني قال: قلت لشيخنا ابن عصفور: لم أكثرت في شرحك للإيضاح من الشواهد على كائن؟ فقال: لأني دخلت على السلطان الأمير المستنصر ـ يعني محمد المستنصر ابن أبي زكريا الحفصي، والظاهر أنه حينئذ ولي العهد ـ فوجدت ابن هشام ـ يعني محمد بن يحيى بن هشام الخضراوي نزيل تونس ودفينها المتوفى سنة 646 ـ فأخبرني أنه سأله عما يحفظ من الشواهد على قراءة كأين فلم يستحضر غير بيت الإيضاح:

وكائن بالأباطح من صديق ... يراني لو أُصِبْتُ هو المُصابا

قال ابن عصفور: فلما سألني أنا قلت: أحفظ فيها خمسين بيتاً، فلما أنشدته نحو

عشرة قال: حسبك، وأعطاني خمسين ديناراً، فخرجت فوجدت ابن هشام جالساً بالباب فأعطيته نصفها.

وقرأ الجمهور ﴿وَكَأَيِّن﴾ بهمزة مفتوحة بعد الكاف وياء تحتية مشددة بعد الهمزة، على وزن كلمة ﴿كَصَيِّبٍ﴾ [البقرة: 18]، وقرأه ابن كثير ﴿كائن﴾ بألف بعد الكاف وهمزة مكسورة بعد الألف بوزن كاهن.

والتكثير المستفاد من «كأين» واقع على تمييزها وهو لفظ ﴿نَّبِيٍّ﴾ فيحتمل أن يكون تكثيراً بمعنى مطلق العدد، فلا يتجاوز جمع القلة، ويحتمل أن يكون تكثيراً في معنى جمع الكثرة، فمنهم من علمناه ومنهم من لم نعلمه، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: 78]، ويحضرني أسماء ستة ممن قُتل من الأنبياء: أرمياء قتله بنو إسرائيل، وحزقيال قتلوه أيضاً لأنه وبخهم على سوء أعمالهم، وأشعياء قتله منسا بن حزقيال ملك إسرائيل لأنه وبخه ووعظه على سوء فعله فنشره بمنشار، وزكرياء، ويحيى، قتلهما بنو إسرائيل لإيمانهما بالمسيح، وقتل أهل الرس من العرب نبيهم حنظلة بن صفوان في مدة عدنان، والحواريون اعتقدوا أن المسيح قتل ولم يهنوا في إقامة دينه بعده، وليس مراداً هنا وإنما العبرة بثبات أتباعه على دينه مع مفارقته لهم إذ العبرة في خلو الرسول وبقاء أتباعه، سواء كان بقتل أو غيره. وليس في هؤلاء رسول إلا حنظلة بن صفوان، وليس فيهم أيضاً من قُتل في جهاد، قال سعيد بن جبير: ما سمعنا بنبِيٍّ قُتل في القتال.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وأبو بكر عن عاصم: ﴿قُتِلَ﴾ بصيغة المبني للمجهول، وقرأه ابن عامر، وحمزة وعاصم، والكسائي، وخلف، وأبو جعفر: (قاتل) بصيغة المفاعلة، فعلى قراءة ﴿قُتِلَ﴾ بالبناء للمجهول فمرفوع الفعل هو ضمير ﴿نَّبِيٍّ﴾، وعلى كلتا القراءتين يجوز أن يكون مرفوع الفعلين ضمير ﴿نَّبِيٍّ﴾ فيكون قوله: ﴿مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ﴾ جملة حالية من نبي، ويجوز أن يكون مرفوع الفعلين لفظ ﴿رِبِّيُّونَ﴾ فيكون قوله (معه) حالًا من ربيون مقدَّماً.

وجاءت هذه الآية على هذا النظم البديع الصالح لحمل الكلام على تثبيت المسلمين في حال الهزيمة وفي حال الإرجاف بقتل النبي ﷺ، وعلى الوجهين في موقع جملة: ﴿مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ﴾ يختلف حسن الوقف على كلمة ﴿قُتِلَ﴾ أو على كلمة «كثير».

والرِّبِّيون جمع رِبِّي وهو المتبع لشريعة الرب مثل الرباني، والمراد بهم هنا أتباع الرسل وتلامذة الأنبياء. ويجوز في رائه الفتح على القياس، والكسر على أنه من تغييرات النسب وهو الذي قرئ به في المتواتر.

ومحل العبرة هو ثبات الربانيين على الدين مع موت أنبيائهم ودعاتهم.

وقوله: ﴿كَثِيرٌ﴾ صفة ﴿رِبِّيُّونَ﴾ وجيء به على صيغة الإفراد، مع أن الموصوف جميع، لأن لفظ كثير وقليل يعامل موصوفها معاملة لفظ شيء أو عدد، قال تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1]، وقال: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [البقرة: 109]، وقال: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ﴾ [الأنفال: 26]، وقال: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا﴾ [الأنفال: 43].

وقوله: ﴿فَمَا وَهَنُواْ﴾، أي: الربيون، إذ من المعلوم أن الأنبياء لا يهنون، فالقدوة المقصودة هنا، هي الاقتداء بأتباع الأنبياء، أي: لا ينبغي أن يكون أتباع من مضى من الأنبياء أجدر من أتباع محمد ﷺ.

وجمع بين الوهن والضعف، وهما متقاربان تقارباً قريباً من الترادف؛ فالوهن قلة القدرة على العمل، وعلى النهوض في الأمر، وفعله كوعَد وورِث وكرُم. والضعف بضم الضاد وفتحها ضد القوة في البدن، وهما هنا مجازان، فالأول أقرب إلى خور العزيمة، ودبيب اليأس في النفوس والفكر، والثاني أقرب إلى الاستسلام والفشل في المقاومة. وأما الاستكانة فهي الخضوع والمذلة للعدو. ومن اللطائف ترتيبها في الذكر على حسب ترتيبها في الحصول، فإنه إذا خارت العزيمة فشلت الأعضاء، وجاء الاستسلام، فتبعه المذلة والخضوع للعدو.

واعلموا أنه إذا كان هذا شأن أتباع الأنبياء، وكانت النبوة هدياً وتعليماً، فلا بدع أن يكون هذا شأن أهل العلم، وأتباع الحق، أن لا يوهنهم، ولا يضعفهم، ولا يخضعهم، مقاومة مقاوم، ولا أذى حاسد، أو جاهل، وفي الحديث الصحيح، في البخاري: أن خبَّاباً قال للنبي ﷺ: لقد لقينا من المشركين شدة ألا تدعو الله؟ فقعد وهو محمر وجهه فقال: «**لقد كان مَن قبلكم ليُمْشَط بِمِشاط الحديد ما دون عظامه من لحم أو عصب، ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيُشق باثنين ما يصرفه ذلك عن دينه**» الحديث.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ الآية، عطف على ﴿فَمَا وَهَنُواْ﴾ لأنه لما وصفهم برباطة الجأش، وثبات القلب، وصفهم بعد ذلك بما يدل على الثبات من أقوال اللسان التي تجري عليه عند الاضطراب الجزع، أي: أن ما أصابهم لم يخالجهم بسببه تردد في صدق وعد الله، ولا بدر منهم تذمر، بل علموا أن ذلك لحكمة يعلمها سبحانه، أو لعله كان جزاء على تقصير منهم في القيام بواجب نصر دينه، أو في الوفاء بأمانة التكليف، فلذلك ابتهلوا إليه عند نزول المصيبة بقولهم: ﴿رَبَّنَا

﴿اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾ خشية أن يكون ما أصابهم جزاء على ما فرط منهم، ثم سألوه النصر وأسبابه ثانياً فقالوا: ﴿وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ فلم يصدهم ما لحقهم من الهزيمة عن رجاء النصر. وفي الموطأ، عن رسول الله ﷺ: «**يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول: دعوت فلم يستجب لي**»، فقصر قولهم في تلك الحالة التي يندر فيها صدور مثل هذا القول، على قولهم: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾ إلى آخره، فصيغة القصر في قوله: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا﴾ قصر إضافي لرد اعتقاد من قد يتوهم أنهم قالوا أقوالًا تنبئ عن الجزع، أو الهلع، أو الشك في النصر، أو الاستسلام للكفار. وفي هذا القصر تعريض بالذين جزعوا من ضعفاء المسلمين أو المنافقين فقال قائلهم: لو كلمنا عبدالله بن أبي يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان.

وقدم خبر ﴿كَانَ﴾ على اسمها في قوله: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا﴾ لأنه خبر عن مبتدأ محصور، لأن المقصود حصر أقوالهم حينئذ في مقالة: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ فالقصر حقيقي لأنه لقولهم الصادر منهم، حين حصول ما أصابهم في سبيل الله، فذلك القيد ملاحظ من المقام، نظير القصر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: 51] فهو قصر حقيقي مقيد بزمان خاص، تقييداً منطوقاً به، وهذا أحسن من توجيه تقديم الخبر في الآية بأن المصدر المنسبك المؤول أعرف من المصدر الصريح لدلالة المؤول على النسبة وزمان الحدث، بخلاف إضافة المصدر الصريح، وذلك جائز في باب ﴿كَانَ﴾ في غير صيغ القصر، وأما في الحصر فمتعين تقديم المحصور.

والمراد من الذنوب جميعها، وعطف عليه بعض الذنوب وهو المعبر عنه هنا بالإسراف في الأمر، والإسراف هو الإفراط وتجاوز الحد، فلعله أريد به الكبائر من الذنوب كما نقل عن ابن عباس وجماعة، وعليه فالمراد بقوله: أمرنا، أي: ديننا وتكليفنا، فيكون عطف خاص للاهتمام بطلب غفرانه، وتمحض المعطوف عليه حينئذ لبقية الذنوب وهي الصغائر. ويجوز عندي أن يكون المراد بالإسراف في الأمر التقصير في شأنهم ونظامهم فيما يرجع إلى أهبة القتال، والاستعداد له، أو الحذر من العدو، وهذا الظاهر من كلمة أمر، بأن يكونوا شكوا أن يكون ما أصابهم من هزيمتهم في الحرب مع عدوهم ناشئاً عن سببين: باطن وظاهر، فالباطن هو غضب الله عليهم من جهة الذنوب، والظاهر هو تقصيرهم في الاستعداد والحذر، وهذا أولى من الوجه الأول.

وقوله: ﴿فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ﴾ إعلام بتعجيل إجابة دعوتهم لحصول خيري الدنيا والآخرة، فثواب الدنيا هو الفتح والغنيمة، وثواب الآخرة هو ما

كتب لهم من حسن عاقبة الآخرة، ولذلك وصفه بقوله: ﴿وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْآخِرَةِ﴾ لأنه خير وأبقى، وتقدم الكلام على الثواب عند قوله تعالى في سورة البقرة [103] ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ﴾.

وجملة ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ تذييل، أي: يحب كل محسن، وموقع التذييل يدل على أن المتحدث عنهم هم من الذين أحسنوا، فاللام للجنس المفيد معنى الاستغراق، وهذه من أكبر الأدلة على أن (أل) الجنسية إذا دخلت على جمع أبطلت منه معنى الجمعية، وأن الاستغراق المفاد من (أل) إذا كان مدخولها مفرداً وجملة سواء.

[149، 150] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ﴿149﴾ بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ ﴿150﴾﴾.

استئناف ابتدائي للانتقال من التوبيخ واللوم والعتاب إلى التحذير، ليتوسل منه إلى معاودة التسلية، على ما حصل من الهزيمة، وفي ضمن ذلك كله، من الحقائق الحكمية والمواعظ الأخلاقية والعبر التاريخية، ما لا يُحصيه مريد إحصائه.

والطاعة تطلق على امتثال أمر الآمر وهو معروف، وعلى الدخول تحت حكم الغالب، فيقال: طاعت قبيلة كذا، وطوَّع الجيش بلاد كذا.

و﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ شائع في اصطلاح القرآن أن يراد به المشركون، واللفظ صالح بالوضع لكل كافر من مشرك وكتابي، مظهر أو منافق.

والرد على الأعقاب: الارتداد، والانقلاب: الرجوع، وقد تقدم القول فيهما عند قوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]، فالظاهر أنه أراد من هذا الكلام تحذير المؤمنين من أن يخامرهم خاطر الدخول في صلح المشركين وأمانهم، لأن في ذلك إظهار الضعف أمامهم، والحاجة إليهم، فإذا مالوا إليهم استدرجوهم رويداً رويداً، بإظهار عدم كراهية دينهم المخالف لهم، حتى يردوهم عن دينهم لأنهم لن يرضوا عنهم حتى يرجعوا إلى ملتهم، فالرد على الأعقاب على هذا يحصل بالإخارة والمآل، وقد وقعت هذه العبرة في طاعة مسلمي الأندلس لطاغية الجلالقة. وعلى هذا الوجه تكون الآية مشيرة إلى تسفيه رأي من قال لو كلمنا عبدالله بن أُبي يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان كما يدل عليه قوله: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ﴾.

ويحتمل أن يراد من الطاعة طاعة القول والإشارة، أي: الامتثال، وذلك قول المنافقين لهم: لو كان محمد نبياً ما قتل فارجعوا إلى إخوانكم وملتكم. ومعنى الرد على الأعقاب في هذا الوجه أنه يحصل مباشرة في حال طاعتهم إياهم.

وقوله: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوۡلَىٰكُمۡۖ﴾ إضراب لإبطال ما تضمنه ما قبله، فعلى الوجه الأول تظهر المناسبة غاية الظهور، لأن الطاعة على ذلك الوجه هي من قبيل الموالاة والحلف فناسب إبطالها بالتذكير بأن مولى المؤمنين هو الله تعالى، ولهذا التذكير موقع عظيم: وهو أن نقض الولاء والحلف أمر عظيم عند العرب، فإن للولاء عندهم شأناً كشأن النسب، وهذا معنى قرره الإسلام في خطبة حجة الوداع أو فتح مكة: «من انتسب إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، فكيف إذا كان الولاء ولاء سيد الموالي كلهم.

وعلى الوجه الثاني في معنى ﴿إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ تكون المناسبة باعتبار ما في طاعة المنافقين من موالاتهم وترك ولاء الله تعالى.

وقوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ يقوي مناسبة الوجه الأول ويزيد إرادته ظهوراً. و﴿خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ هو أفضل الموصوفين بالوصف، فيما يراد منه، وفي موقعه، وفائدته، فالنصر يقصد منه دفع الغلب عن المغلوب، فمتى كان الدفع أقطع للغالب كان النصر أفضل، ويقصد منه دفع الظلم، فمتى كان النصر قاطعاً لظلم الظالم كان موقعه أفضل، وفائدته أكمل، فالنصر لا يخلو من مدحه لأن فيه ظهور الشجاعة وإباء الضيم والنجدة. قال ودَّاك بن ثُميل المازني:

إذا استنجدوا لم يسألوا مَن دعاهم ... لأية حرب أم بأي مكان

ولكنه إذا كان تأييداً لظالم أو قاطع طريق، كان فيه دخل ومذمة، فإذا كان إظهاراً لحق المحق وإبطال الباطل، استكمل المحمدة، ولذلك فسر النبي ﷺ نصر الظالم بما يناسب خُلُق الإسلام لمَّا قال: «**انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً**»، فقال بعض القوم: هذا أنصره إذا كان مظلوماً، فكيف أنصره إذا كان ظالماً؟ فقال: «**أن تنصره على نفسه فتكفه عن ظلمه**».

[151] ﴿سَنُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ بِمَآ أَشۡرَكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗاۖ وَمَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ وَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٥١﴾.

رجوع إلى تسلية المؤمنين، وتطمينهم، ووعدهم بالنصر على العدو. والإلقاء حقيقته رمي شيء على الأرض ﴿فَأَلۡقَوۡاْ حِبَالَهُمۡ وَعِصِيَّهُمۡ﴾ [الشعراء: 44]، أو في الماء: ﴿فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ﴾ [القصص: 7]. ويطلق على الإفضاء بالكلام ﴿يُلۡقُونَ ٱلسَّمۡعَ﴾ [الشعراء: 223] وعلى حصول الشيء في النفس كأن ملقياً ألقاه، أي: من غير سبق تهيؤ ﴿وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾ [المائدة: 64] وهو هنا مجاز في الجعل والتكوين كقوله: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ﴾ [الأحزاب: 26].

و﴿ٱلرُّعۡبَ﴾: الفزع من شدة خوف، وفيه لغتان: الرُّعْب بسكون العين، والرُّعُب بضم العين. وقرأه الجمهور بسكون العين، وقرأه ابن عامر والكسائي بضم العين.

والباء في قوله: ﴿بِمَا أَشۡرَكُواْ بِٱللَّهِ﴾ للعوض، وتسمَّى باء المقابلة، مثل قولهم: هذه بتلك، وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: 38]، وهذا جزاء دنيوي رتبه الله تعالى على الإشراك به، ومن حكمته تعالى أن رتب على الأمور الخبيثة آثار خبيثة، فإن الشرك لما كان اعتقاد تأثير من لا تأثير له، وكان ذلك الاعتقاد يرتكز في نفوس معتقديه على غير دليل، كان من شأن معتقده أن يكون مضطرب النفس متحيراً في العاقبة في تغلب بعض الآلهة على بعض، فيكون لكل قوم صنم هم أخص به، وهو في تلك الحالة يعتقدون أن لغيره من الأصنام مثل ما له من القدرة والغيرة. فلا تزال آلهتهم في مغالبة ومنافرة، كما لا يزال أتباعهم كذلك، والذين حالهم كما وصفنا لا يستقر لهم قرار في الثقة بالنصر في حروبهم، إذ هم لا يدرون هل الربح مع آلهتهم أم مع أضدادها، وعليه فقوله: ﴿مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾ صلة أجريت على المشرَك به ليس القصد بها تعريف الشركاء، ولكن قصد بها الإيماء إلى أنه من أسباب إلقاء الرعب في قلوبهم، إذ هم على غير يقين فيما أشركوا واعتقدوا، فقلوبهم وجلة متزلزلة، إذ قد علم كل أحد أن الشركاء يستحيل أن ينزل بهم سلطان.

فإن قلت: ما ذكرته يقتضي أن الشرك سبب في إلقاء الرعب في قلوب أهله، فيتعين أن يكون الرعب نازلًا في قلوبهم من قبل هذه الوقعة، والله يقول: ﴿سَنُلۡقِي﴾، أي: في المستقبل، **قلت**: هو كذلك، إلا أن هذه الصفات تستكين في النفوس حتى يدعو داعي ظهورها، فالرعب والشجاعة صفتان لا تظهران إلا عند القتال، وتقويان وتضعفان، فالشجاع تزيد شجاعته بتكرر الانتصار، وقد ينزوي قليلًا إذا انهزم ثم تعود له صفته سَرعى. كما وصفه عمرو بن الإطنابة في قوله:

وقَولي كلَّما جَشَأت وجاشَتْ ... مكانَكِ تُحْمدي أو تَسْتريحي

وقول الحصين بن الحُمام:

تأخّرتُ أسْتَبْقي الحياة فلم أجدْ ... لِنفْسي حَياة مثل أنْ أتقدما

وكذلك الرعب والجبن قد يضعف عند حصول بارقة انتصار، فالمشركون لما انهزموا بادئ الأمر يوم أُحد، فُلَّت عزيمتهم، ثم لمَّا ابتلى الله المؤمنين بالهزيمة راجعهم شيء من الشجاعة والازدهاء، ولكنهم بعد انصرافهم عاودتهم صفاتهم، وتأبى الطباع على الناقل. فقوله: ﴿سَنُلۡقِي﴾، أي: إلقاء إعادة الصفة إلى النفوس، ولك أن تجعل السين فيه لمجرد التأكيد، أي: ألقينا ونلقي، ويندفع الإشكال.

وكثير من المفسرين ذكروا أن هذا الرعب كانت له مظاهر: منها أن المشركين لما انتصروا على المسلمين كان في مكنتهم أن يوغلوا غي استئصالهم، إلا أن الرعب صدهم عن ذلك، لأنهم لما انصرفوا قاصدين الرجوع إلى مكة عَنَّ لهم في الطريق ندم، وقالوا: لو رجعنا فاقتفينا آثار محمد وأصحابه، فإنا قتلناهم ولم يبق إلا الفَلَّ والطريد، فلنرجع إليهم حتى نستأصلهم، وبلغ ذلك النبي ﷺ فندب المسلمين إلى لقائهم، فانتدبوا، وكانوا في غاية الضعف ومثقلين بالجراحة، حتى قيل: إن الواحد منهم كان يحمل الآخر ثم ينزل المحمول فيحمل الذي كان حامله، فقيض الله معبد ابن أبي معبد الخزاعي وهو كافر فجاء إلى رسول الله فقال: إن خزاعة قد ساءها ما أصاب ولوددنا أنك لم ترزأ في أصحابك ثم لحق معبد بقريش فأدركهم بالروحاء قد أجمعوا الرجعة إلى قتال المسلمين فقال له أبو سفيان: ما وراءك يا معبد، قال: محمد وأصحابه قد خرجوا يطلبونكم في جمع لم أر مثله قط، يتحرقون عليكم، قد اجتمع معه من كان تخلف عنه، فقال: ويلك، ما تقول؟ قال: ما أرى أنك ترتحل حتى ترى نواصي الخيل، ولقد حملني ما رأيت منه على أن قلت فيه:

كادت تُهدّ من الأصوات راحلتي ... إذْ سالت الأرض بالجُرْد الأبابيل
تَرْدي بأُسْدٍ كرامٍ لا تنابلةٍ ... عند اللّقاء ولا مِيلٍ معازيل
فَظَلْتُ أعدو أظنّ الأرض مائلةً ... لمَّا سَمَوا برئيس غير مخذول

فوقع الرعب في قلوب المشركين، وقال صفوان بن أمية: لا ترجعوا فإني أرى أنه سيكون للقوم قتال غير الذي كان.

وقوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾، أي: ما لا سلطان له. والسلطان: الحجة والبرهان لأنه يتسلط على النفس، ونفي تنزيله وأريد نفي وجوده، لأنه لو كان لنزل، أي: لأوحى الله به إلى الناس، لأن الله لم يكتم الناس الإرشاد إلى ما يجب عليهم من اعتقاد على ألسنة الرسل، فالتنزيل إما بمعنى الوحي، وإما بمعنى نصب الأدلة عليه كقولهم نزلت الحكمة على ألسنة العرب وعقول الفُرس وأيدي الصين ولما كان الحق لا يعدو هذين الحالين: لأنه إما أن يعلم بالوحي، أو بالأمارات، كان نفي تنزيل السلطان على الإشراك كناية عن نفي السلطان نفسه، كقول الشاعر الذي لا يعرف اسمه:

لا تُفْزِع الأرنبَ أهوالُها ... ولا ترَى الضبّ بها يَنْجَحِرْ

وقوله: ﴿وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ﴾ ذكر عقابهم في الآخرة. والمأوى مفعل من أوى إلى كذا

إذا ذهب إليه، والمثوى مفعل من ثوى إذا أقام، فالنار مصيرهم ومقرهم والمراد المشركون.

[152] ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿152﴾﴾.

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ﴾ عطف على قوله: ﴿سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [آل عمران: 151]، وهذا عَود إلى التسلية على ما أصابهم، وإظهار لاستمرار عناية الله تعالى بالمؤمنين، ورمز إلى الثقة بوعدهم بإلقاء الرعب في قلوب المشركين، وتبيين لسبب هزيمة المسلمين: تطميناً لهم بذكر نظيره ومماثلة السابق، فإن لذلك موقعاً عظيماً في الكلام على حد قولهم التاريخ يعيد نفسه وليتوسل بذلك إلى إلقاء تبعة الهزيمة عليهم، وأن الله لم يخلفهم وعده، ولكن سوء صنيعهم أوقعهم في المصيبة كقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: 79].

وصدق الوعد: تحقيقه والوفاء به، لأن معنى الصدق مطابقة الخبر للواقع، وقد عُدي صدق هنا إلى مفعولين، وحقه لا يتعدى إلا إلى مفعول واحد. قال الزمخشري في قوله تعالى في سورة الأحزاب [23]: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ يقال: صدَقَني أخوك وكذَبَني إذا قال لك الصدق والكذب، وأما المثل: (صَدَقني سِنَّ بَكْرِه) فمعناه: صدقني في سن بكره بطرح الجار وإيصال الفعل. فنصب ﴿وَعْدَهُۥٓ﴾ هنا على الحذف والإيصال، وأصل الكلام، صدقكم في وعده، أو على تضمين صدق معنى أعطى.

والوعد هنا وعد النصر الواقع بمثل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: 7] أو بخبر خاص في يوم أُحد.

وإذن ﴿ٱللَّهُ﴾ بمعنى التقدير وتيسير الأسباب.

و﴿إِذْ﴾ في قوله: ﴿إِذْ تَحُسُّونَهُم﴾ نصب على الظرفية لقوله: ﴿صَدَقَكُمُ﴾، أي: صدقكم الله الوعد حين كنتم تحسونهم بإذنه، فإن ذلك الحس تحقيق لوعد الله إياهم بالنصر، و﴿إِذْ﴾ فيه للمضي، وأتي بعدها بالمضارع لإفادة التجدد، أي: لحكاية تجدد الحس في الماضي.

و«الحَس» ـ بفتح ـ الحاء القتل، أطلقه أكثر اللغويين، وقيده في الكشاف بالقتل الذريع، وهو أصوب.

وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾ حتى حرف انتهاء وغاية، يفيد أن مضمون الجملة التي بعدها غاية لمضمون الجملة التي قبلها، فالمعنى: إذ يلقونهم بتيسير الله، واستمر قتلكم إياهم إلى حصول الفشل لكم والتنازع بينكم.

و﴿حَتَّىٰٓ﴾ هنا جارة و﴿إِذَا﴾ مجرور بها.

و﴿إِذَا﴾ اسم زمان، وهو في الغالب للزمان المستقبل، وقد يخرج عنه إلى الزمان مطلقاً كما هنا، ولعل نكتة ذلك أنه أريد استحضار الحالة العجيبة تبعاً لقوله: ﴿تَحُسُّونَهُم﴾.

و﴿إِذَا﴾ هنا مجردة عن معنى الشرط لأنها إذا صارت للمضي انسلخت عن الصلاحية للشرطية، إذ الشرط لا يكون ماضياً إلا بتأويل لذلك فهي غير محتاجة لجواب فلا فائدة في تكلف تقديره: انقسمتم، ولا إلى جعل الكلام بعدها دليلًا عليه وهو قوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا﴾ إلى آخرها.

والفشل: الوهن والإعياء، والتنازع: التخالف، والمراد بالعصيان هنا عصيان أمر الرسول، وقد رتبت الفعال الثلاثة في الآية على حسب ترتيبها في الحصول، إذ كان الفشل، وهو ضجر بعض الرماة من ملازمة موقفهم للطمع في الغنيمة، قد حصل أولًا فنشأ عنه التنازع بينهم في ملازمة الموقف وفي اللحاق بالجيش للغنيمة، ونشأ عن التنازع تصميم معظمهم على مفارقة الموقف الذي أمرهم الرسول عليه الصلاة والسلام بملازمته وعدم الانصراف منه، وهذا هو الأصل في ترتيب الأخبار في صناعة الإنشاء ما لم يقتض الحال العدول عنه.

والتعريف في قوله: ﴿فِى ٱلْأَمْرِ﴾ عوض عن المضاف إليه، أي: في أمركم، أي: شأنكم.

ومعنى قوله: ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ﴾ أراد به النصر إذ كانت الريح أول يوم أُحد للمسلمين، فهزموا المشركين، وولوا الأدبار، حتى شوهدت نساؤهم مشمرات عن سوقهن في أعلى الجبل هاربات من الأسر، وفيهن هند بنت عتبة ابن ربيعة امرأة أبي سفيان، فلما رأى الرماة الذين أمرهم الرسول أن يثبتوا لحماية ظهور المسلمين، الغنيمة، التحقوا بالغزاة، فرأى خالد بن الوليد، وهو قائد خيل المشركين يومئذ، غرة من المسلمين فأتاهم من ورائهم فانكشفوا واضطرب بعضهم في بعض وبادروا الفرار وانهزموا، فلذلك قوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ﴾ فيكون المجرور متعلقاً بفشلهم. والكلام على هذا تشديد في الملام والتنديم.

والأظهر عندي أن يكون معنى ﴿مَّا تُحِبُّونَ﴾ هو الغنيمة، فإن المال محبوب، فيكون المجرور يتنازعه كل من ﴿فَشِلْتُمْ﴾، ﴿وَتَنَٰزَعْتُمْ﴾، و﴿وَعَصَيْتُم﴾، وعدل عن ذكر الغنيمة باسمها، إلى الموصول تنبيهاً على أنهم عجلوا في طلب المال المحبوب، والكلام على هذا تمهيداً لبساط المعذرة إذ كان فشلهم وتنازعهم وعصيانهم عن سبب من أغراض الحرب وهو المعبر عنه بـ﴿إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ﴾ [التوبة: 52] ولم يكن ذلك عن جبن، ولا عن ضعف إيمان، أو قصد خذلان المسلمين، وكله تمهيد لما يأتي من قوله: ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ﴾.

وقوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْأَخِرَةَ﴾ تفصيل لتنازعتم، وتبيين لعصيتم، وتخصيص له بأن العاصين بعض المخاطبين المتنازعين، إذ الذين أرادوا الآخرة ليسوا بعاصين، ولذلك أخرت هاته الجملة إلى بعد الفعلين، وكان مقتضى الظاهر أن يعقب بها قوله: ﴿وَتَنَٰزَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، وفي هذا الموضع للجملة ما أغنى عن ذكر ثلاث جمل، وهذا من أبدع وجوه الإعجاز، والقرينة واضحة.

والمراد بقوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا﴾ إرادة نعمة الدنيا وخيرها، وهي الغنيمة، لأن من أراد الغنيمة لم يحرص على ثواب الامتثال لأمر الرسول بدون تأويل، وليس هو مفرطاً في الآخرة مطلقاً، ولا حاسباً تحصيل خير الدنيا في فعله ذلك مفيتاً عليه ثواب الآخرة في غير ذلك الفعل، فليس في هذا الكلام ما يدل على أن الفريق الذين أرادوا ثواب الدنيا قد ارتدوا عن الإيمان حينئذ، إذ ليس الحرص على تحصيل فائدة دنيوية من فعل من الأفعال، مع عدم الحرص على تحصيل ثواب الآخرة من ذلك الفعل بدال على استخفاف بالآخرة، وإنكار لها، كما هو بين، ولا حاجة إلى تقدير: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا﴾ فقط. وإنما سمِّيت مخالفة من خالف أمر الرسول عصياناً، مع أن تلك المخالفة كانت عن اجتهاد لا عن استخفاف، إذ كانوا قالوا: إن رسول الله أمرنا بالثبات هنا لحماية ظهور المسلمين، فلما نصر الله المسلمين فما لنا وللوقوف هنا حتى تفوتنا الغنائم، فكانوا متأولين، فإنما سمِّيت هنا عصياناً لأن المقام ليس مقام اجتهاد، فإن شأن الحرب الطاعنة للقائد من دون تأويل، أو لأن التأويل كان بعيداً فلم يعذروا فيه، أو لأنه كان تأويلًا لإرضاء حب المال، فلم يكن مكافئاً لدليل وجوب طاعة الرسول.

وإنما قال: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ ليدل على أن ذلك الصرف بإذن الله وتقديره، كما كان القتل بإذن الله وأن حكمته الابتلاء، ليظهر للرسول وللناس من ثبت على الإيمان من غيره، ولأن في الابتلاء أسراراً عظيمة في المحاسبة بين العبد وربه سبحانه، وقد أجمل هذا الابتلاء هنا وسيبينه.

وعقب هذا الملام بقوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ تسكيناً لخواطرهم، وفي ذلك تلطف معهم على عادة القرآن في تقريع المؤمنين، وأعظم من ذلك تقديم العفو على الملام في ملام الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: 43]. فتلك رتبة أشرف من رتبة تعقيب الملام بذكر العفو، وفيه أيضاً دلالة على صدق إيمانهم إذ عجل لهم الإعلام بالعفو لكيلا تطير نفوسهم رهبة وخوفاً من غضب الله تعالى.

وفي تذييله بقوله: ﴿وَٱللَّهُ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ تأكيد ما اقتضاه قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ والظاهر أنه عفو لأجل التأويل. فلا يحتاج إلى التوبة، ويجوز أن يكون عفواً بعدما ظهر منهم من الندم والتوبة، ولأجل هذا الاحتمال لم تكن الآية صالحة للاستدلال على الخوارج والمعتزلة القائلين بأن المعصية تسلب الإيمان.

[153] ﴿إِذۡ تُصۡعِدُونَ وَلَا تَلۡوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٖ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٥٣﴾.

﴿إِذۡ تُصۡعِدُونَ﴾ متعلق بقوله: ﴿صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ﴾ [آل عمران: 152]، أي: دفعكم عن المشركين حين أنتم مصعدون.

والإصعاد: الذهاب في الأرض، لأن الأرض تسمَّى صعيداً، قال جعفر بن عُلبة:

هَوَاي مع الركْب اليَمَانينَ مُصْعِد

والإصعاد أيضاً السير في الوادي، قال قتادة والربيع: أصعدوا يوم أُحد في الوادي. والمعنى: تفرون مصعدين، كأنه قيل: تذهبون في الأرض، أي: فراراً، فـ(إذ) ظرف للزمان الذي عقب صرف الله إياهم وكان من آثاره.

﴿وَلَا تَلۡوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٖ﴾، أي: في هذه الحالة. و«الليّ» مجاز بمعنى الرحمة والرفق مثل العطف في حقيقته ومجازه، فالمعنى: ولا يلوي أحد عن أحد فأوجز بالحذف، والمراد على أحد منكم، يعني: فررتم لا يرحم أحد أحداً ولا يرفق به، وهذا تمثيل للجد في الهروب حتى إن الواحد ليدوس الآخر لو تعرض في طريقه.

وجملة ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ﴾ حال، والأخرى: آخر الجيش، أي: من ورائكم. ودعاء الرسول دعاؤه إياهم للثبات والرجوع عن الهزيمة، وهذا هو دعاء الرسول الناس بقوله: «**إلي عباد الله من يَكُر فله الجنة**».

وقوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا﴾ إن كان ضمير ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ﴾ ضميرَ اسم الجلالة، وهو الأظهر والموافق لقوله بعده: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنۢ بَعۡدِ ٱلۡغَمِّ﴾ [آل عمران: 154] فهو عطف على ﴿صَرَفَكُمۡ﴾ [آل عمران: 152]، أي: ترتب على الصرف إثابتكم. وأصل الإثابة إعطاء الثواب وهو شيء يكون جزاء على عطاء أو فعل. والغم ليس بخير، فيكون أثابكم إمَّا استعارة تهكمية كقول عمرو بن كلثوم:

قَرَيـنَـاكـم فـعـجّـلْـنـا قِـراكـم قـبـيـلَ الـصـبـحِ مـرداةً طَـحـونـا

أي: جازاكم الله على ذلك الإصعاد المقارن للصرف أن أثابكم غماً، أي: قلقاً لكم في نفوسكم، والمراد أن عاقبكم بغم كقوله: ﴿فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: 21]، وفي هذا الوجه بُعد: لأن المقام مقام ملام لا توبيخ، ومقام معذرة لا تنديم، وإما مشاكلة تقديرية لأنهم لما خرجوا للحرب خرجوا طالبين الثواب، فسلكوا مسالك باءوا معها بعقاب فيكون كقول الفرزدق:

أخـاف زيـاداً أن يـكـون عـطـاؤه أدَاهِـم سـوداً أو مُـحَـدْرَجَـةً سُـمـرا[1]

وقول الآخر:

قلت: اطبخوا لي جُبةً وقميصا.

ونكتة هذه المشاكلة أن يتوصل بها إلى الكلام على ما نشأ عن هذا الغم من عبرة، ومن توجه عناية الله تعالى إليهم بعده.

والباء في قوله: ﴿بِغَمٍّ﴾ للمصاحبة، أي: غمًّا مع غم، وهو جملة الغموم التي دخلت عليهم من خيبة الأمل في النصر بعد ظهور بوارقه، ومن الانهزام، ومن قتل من قُتل، وجرح من جُرح، ويجوز كون الباء للعوض، أي: جازاكم الله غماً في نفوسكم عوضاً عن الغم الذي نسبتم فيه للرسول وإن كان الضمير في قوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ﴾ عائداً إلى الرسول في قوله: ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ﴾، وفيه بُعد، فالإثابة مجاز في مقابلة فعل الجميل بمثله، أي: جازاكم بغم. والباء في قوله: ﴿بِغَمٍّ﴾ باء العوض. والغم الأول غم نفس الرسول، والغم الثاني غم المسلمين، والمعنى أن الرسول اغتم وحزن لما أصابكم، كما اغتممتم لما شاع من قتله، فكان غمه لأجلكم جزاءً على غمكم لأجله.

وقوله: ﴿لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ﴾ تعليل أول لـ«أثابكم»، أي: ألهاكم

---

(1) محدرجة بحاء مهملة وبجيم بعد الراء، أي: مفْتولة: وهو صفة لموصوف محذوف، أراد أسواطاً.

بذلك الغم لئلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة، وما أصابكم من القتل والجراح، فهو أنساهم بمصيبة صغيرة مصيبة كبيرة، وقيل: «لا» زائدة والمعنى: لتحزنوا، فيكون زيادة في التوبيخ والتنديم إن كان قوله: (أثابكم) تهكُّماً، أو المعنى: فأثابكم الرسول غمًّا على ما فاتكم:، أي: سكت عن تثريبكم، ولم يظهر لكم إلا الاغتمام لأجلكم، لكيلا يذكركم بالتثريب حزناً على ما فاتكم، فأعرض عن ذكره جبراً لخواطركم. وقيل: المعنى أصابكم بالغم الذي نشأ عن الهزيمة لتعتادوا نزول المصائب، فيذهب عنكم الهلع والجزع عند النوائب.

وفي الجمع بين ﴿مَا فَاتَكُمْ﴾ و﴿مَا أَصَبَكُمْ﴾ طباق يؤذن بطباق آخر مقدر، لأن ما فات هو من النافع وما أصاب هو من الضار.

[154] ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنْۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ﴾.

الضمير في قوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ﴾ ضمير اسم الجلالة، وهو يرجح كون ضمير (أثابكم) مثله لئلا يكون هذا رجوعاً إلى سياق الضمائر المتقدمة من قوله: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾، والمعنى ثم أغشاكم بالنعاس بعد الهزيمة. وسمي الإغشاء إنزالًا لأنه لما كان نعاساً مقدراً من الله لحكمة خاصة، كان كالنازل من العوالم المشرفة كما يقال: نزلت السكينة.

والأَمَنَة بفتح الميم: الأمن، والنعاس: النوم الخفيف أو أول النوم، وهو يزيل التعب ولا يغيِّب صاحبه، فلذلك كان ﴿أَمَنَةً﴾ إذ لو ناموا ثقيلًا لأخذوا، قال أبو طلحة الأنصاري، والزبير، وأنس بن مالك: غشينا نعاسٌ حتى أن السيف ليسقط من يد أحدنا. وقد استجدوا بذلك نشاطهم، ونسوا حزنهم، لأن الحزن تبتدئ خفته بعد أول نومة تعفيه، كما هو مشاهد في أحزان الموت وغيرها. و﴿نُّعَاسًا﴾ بدل على ﴿أَمَنَةً﴾ بدل مطابق.

وكان مقتضى الظاهر أن يقدم النعاس ويؤخر أمنة: لأن أمنة بمنزلة الصفة أو المفعول لأجله فحقه التقديم على المفعول كما جاء في آية الأنفال [11] ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾ ولكنه قدم المنة هنا تشريفاً لشأنها لأنها جُعلت كالمُنْزَل من الله لنصرهم، فهو كالسكينة، فناسب أن يجعل هو مفعول أنزل، ويجعل النعاس بدلًا منه.

وقرأ الجمهور: ﴿يَغْشَىٰ﴾ بالتحتية على أن الضمير عائد إلى نعاس، وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف بالفوقية بإعادة الضمير إلى ﴿أَمَنَةً﴾، ولذلك وصفها بقوله: ﴿مِّنكُمْ﴾.

[154] ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ

يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾.

لمَّا ذكر حال طائفة المؤمنين، تخلص منه لذكر حال طائفة المنافقين، كما علم من المقابلة، ومن قوله: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾، ومن ترك وصفها بمنكم كما وصف الأولى.

﴿وَطَآئِفَةٌ﴾ مبتدأ وصف بجملة ﴿قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾. وخبره جملة: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ والجملة من قوله: ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ اعتراض بين جملة: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم﴾ الآية. وجملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: 155] الآية.

ومعنى ﴿أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾، أي: حدثتهم أنفسهم بما يدخل عليهم الهم وذلك بعدم رضاهم بقدر الله، وبشدة تلهفهم على ما أصابهم وتحسُّرهم على ما فاتهم مما يظنونه منجياً لهم لو عملوه، أي: من الندم على ما فات، إذ كانوا كذلك كانت نفوسهم في اضطراب بمنعهم من الاطمئنان ومن المنام، وهذا كقوله الآتي: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 156]. وقيل معنى: ﴿أَهَمَّتْهُمْ﴾ أدخلت عليهم الهم بالكفر والارتداد، وكان رأس هذه الطائفة معتب بن قشير.

وجملة ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ إما استئناف بياني نشأ عن قوله: ﴿قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ وإما حال من طائفة. ومعنى ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ أنهم ذهبت بهم هواجسهم إلى أن يظنوا بالله ظنوناً باطلة من أوهام الجاهلية. وفي هذا تعريض بأنهم لم يزالوا على جاهليتهم لم يخلصوا الدين لله، وقد بيَّن بعض ما لهم من الظن بقوله: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ وهل للاستفهام الإنكاري بمعنى النفي، بقرينة زيادة ﴿مِن﴾ قبل النكرة، وهي من خصائص النفي، وهو تبرئة لأنفسهم من أن يكونوا سبباً في مقابلة العدو. حتى نشأ عنه ما نشأ، وتعريض بأن الخروج للقتال يوم أُحد خطأ وغرور، ويظنون أن محمداً ﷺ ليس برسول إذ لو كان لكان مؤيداً بالنصر.

والقول في ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ كالقول في ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128] المتقدم آنفاً. والمراد بالأمر هنا شأن الخروج إلى القتال. والأمر بمعنى السيادة الذي منه الإمارة، ومنه أولو الأمر.

وجملة ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ﴾ بدل اشتمال من جملة: ﴿يَظُنُّونَ﴾ لأن ظن الجاهلية يشتمل على معنى هذا القول. ومعنى ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾،

أي: من شأن الخروج إلى القتال، أو من أمر تدبير الناس شيء، أي: رأي، ما قتلنا هاهنا، أي: ما قُتل قومنا. وليس المراد انتفاء القتل مع الخروج إلى القتال في أحد، بل المراد انتفاء الخروج إلى أُحد الذي كان سبباً في قتل من قُتل، كما تدل عليه قرينة الإشارة بقوله: ﴿هَٰهُنَا﴾، فالكلام كناية. وهذا القول قاله عبدالله بن أبي ابن سلول لما أخبروه بمن استشهد من الخزرج يومئذ، وهذا تنصل من أسباب الحرب وتعريض بالنبي ومن أشار بالخروج من المؤمنين الذين رغبوا في إحدى الحسنيين.

وإنما كان هذا الظن غير الحق لأنه تخليط في معرفة صفات الله وصفات رسوله وما يجوز وما يستحيل، فإن لله أمراً وهدياً وله قدر وتيسير، وكذلك لرسوله الدعوة والتشريع وبذل الجهد في تأييد الدين وهو في ذلك معصوم، وليس معصوماً من جريان الأسباب الدنيوية عليه، ومن أن يكون الحرب بينه وبين عدوه سجالًا، قال أبو سفيان لهرقل وقد سأله: كيف كان قتالكم له؟ فقال له أبو سفيان: ينال منا وننال منه، فقال هرقل: وكذلك الإيمان حتى يتم. فظنهم ذلك ليس بحق.

وقد بيَّن الله تعالى أنه ظن الجاهلية الذين لم يعرفوا الإيمان أصلًا، فهؤلاء المتظاهرون بالإيمان لم يدخل الإيمان في قلوبهم فبقيت معارفهم كما هي من عهد الجاهلية. والجاهلية صفة جرت على موصوف محذوف يقدر بالفئة أو الجماعة، وربما أريد به حالة الجاهلية في قولهم أهل الجاهلية، وقوله تعالى: ﴿تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: 33]، والظاهر أنه نسبة إلى الجاهل، أي: الذي لا يعلم الدين والتوحيد، فإن العرب أطلقت الجهل على ما قابل الحِلم، قال ابن الرومي:

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحِلم كحِلم السيف والسيف مُغمد

وأطلقت الجهل على عدم العلم، قال السموأل:

فليس سواء عالمٌ وجَهول

وقال النابغة:

وليس جاهل شيءٍ مثلَ مَن عَلِما

وأحسب أن لفظ الجاهلية من مبتكرات القرآن، وصف به أهل الشرك تنفيراً من الجهل، وترغيباً في العلم، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم في نحو قوله: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: 50]، ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: 33]، ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: 26]. وقال ابن عباس:

سمعت أبي في الجاهلية يقول: اسقنا كأساً دهاقاً، وفي حديث حكيم بن حزام: أنه سأل النبي ﷺ عن أشياء كان يتحنث بها في الجاهلية من صدقة وعتاقة وصلة رحم، وقالوا: شعر الجاهلية، وأيام الجاهلية. ولم يسمع ذلك كله إلا بعد نزول القرآن وفي كلام المسلمين.

وقوله: ﴿غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ منتصب على أنه مفعول ﴿يَظُنُّونَ﴾ كأنه قيل الباطل. وانتصب قوله: ﴿ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ على المصدر المبين للنوع إذ كل أحد يعرف عقائد الجاهلية إن كان متلبساً بها أو تاركاً ـ لها.

وجملة ﴿يُخْفُونَ﴾ حال من الضمير في ﴿يَقُولُونَ﴾، أي: يقولون ذلك في حال نيتهم غير ظاهره، فـ ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ إعلان بنفاقهم، وأن قولهم: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ﴾، وقولهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ هو وإن كان ظاهره صورة العتاب عن ترك مشورتهم فنيتهم منه تخطئة النبي في خروجه بالمسلمين إلى أحد، وأنهم أسد رأياً منه.

وجملة: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ بدل اشتمال من جملة: ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم﴾ إذ كانوا قد قالوا ذلك فيما بينهم ولم يظهروه، أو هي بيان لجملة: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ﴾ إذا أظهروا قولهم للمسلمين، فترجع الجملة إلى معنى بدل الاشتمال من جملة: ﴿يَظُنُّونَ﴾ لأنها لما بينت جملة هي بدل فهي أيضاً كالتي بينتها، وهذا أظهر لأجل قوله بعده: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ فإنه يقتضي أن تلك المقالة فشت وبلغت الرسول، ولا يحسن كون جملة: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ﴾ إلى آخره مستأنفة خلافاً لما في الكشاف.

وهذه المقالة صدرت من معتِّب بن قُشير، قال الزبير بن العوام: غشيني النعاس فسمعت معتب بن قشير يقول: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا. فحكى القرآن مقالته كما قالها، وأسندت إلى جميعهم لأنهم سمعوها ورضوا بها.

وجملة ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ رد عليهم هذا العذر الباطل، أي: أن الله ورسوله غير محتاجين إلى أمركم. والجملة معترضة. وقرأ الجمهور: ﴿كُلَّهُۥ﴾ بالنصب تأكيداً لاسم إن، وقرأه أبو عمرو، ويعقوب بالرفع على نية الابتداء. والجملة خبر إن.

[154] ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾.

لقن الله رسوله الجواب عن قولهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾، والجواب إبطالٌ لقولهم، وتعليم للمؤمنين لدفع ما عسى أن يقع في نفوسهم من الريب،

إذا سمعوا كلام المنافقين، أو هو جواب للمنافقين ويحصل به علم للمؤمنين. وفُصِلت الجملة جرياً على حكاية المقاولة كما قررنا غير مرة، وهذا الجواب جار على الحقيقة وهي جريان الأشياء على قدر من الله والتسليم لذلك بعد استفراغ الجهد في مصادفة المأمول، فليس هذا الجواب ونظائره بمقتضى ترك الأسباب، لأن قدر الله تعالى وقضاءه غير معلومين لنا إلا بعد الوقوع، فنحن مأمورون بالسعي فيما عساه أن يكون كاشفاً عن مصادقة الله لمأمولنا، فإن استفرغنا جهودنا وحُرمنا المأمول، علمنا أن قدر الله جرى من قبل على خلاف مرادنا، فأما ترك الأسباب فليس من شأننا، وهو مخالف لما أراد الله منا، وإعراض عما أقامنا الله في هذا العالم وهو تحريف لمعنى القدر. والمعنى: لو لم تكونوا هاهنا وكنتم في بيوتكم لخرج الذين كتب الله عليهم أن يموتوا مقتولين فقتلوا في مضاجعهم التي اضطجعوا فيها يوم أُحد، أي: مصارعهم، فالمراد بقوله: ﴿كُتِبَ﴾ قدِّر، ومعنى (برز) خرج إلى البراز وهو الأرض.

وقرأ الجمهور باء ﴿بِيُوتِكُمْ﴾ بالكسر. وقرأه أبو عمرو، وورش عن نافع، وحفص وأبو جعفر بالضم.

والمضاجع جمع مَضْجَع ـ بفتح الميم وفتح الجيم ـ وهو محل الضجوع، والضجوع: وضع الجنب بالأرض للراحة والنوم، وفعله من باب منع ومصدره القياسي الضجع، وأما الضجوع فغير قياسي، ثم غلب إطلاق المضجع على مكان النوم، قال تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ [السجدة: 16]، وفي حديث أم زرع: «**مَضْجَعُهُ كَمَسَلِّ شَطْبَةٍ**»، فحقيقة الضجوع هو وضع الجنب للنوم والراحة وأطلق هنا على مصارع القتلى على سبيل الاستعارة، وحسَّنها أن الشهداء أحياء، فهو استعارة أو مشاكلة تقديرية لأن قولهم: ﴿مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ يتضمن معنى أن الشهداء كانوا يبقون في بيوتهم متمتعين بفروشهم.

[154] ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿154﴾﴾.

﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ عطف على قوله: ﴿لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [آل عمران: 153] وما بينهما جعل بعضها عطف على الجملة المعلَّلة، وبعضها معترضة، فهو خطاب للمؤمنين لا محالة، وهو علَّة ثانية لقوله: ﴿فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ﴾ [آل عمران: 153].

والصدور هنا بمعنى الضمائر، والابتلاء: الاختبار، وهو هنا كناية عن أثره، وهو إظهاره للناس والحجة على أصحاب تلك الضمائر بقرينة قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ

﴿ٱلصُّدُورِۗ﴾ كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: 140].

والتمحيص تخليص الشيء مما يخالطه مما فيه عيب له فهو كالتزكية. والقلوب هنا بمعنى العقائد، ومعنى تمحيص ما في قلوبهم تطهيرها مما يخامرها من الريب حين سماع شبه المنافقين التي يبثونها بينهم.

وأطلق الصدور على الضمائر لأن الصدر في كلام العرب يطلق على الإحساس الباطني، وفي الحديث: «**الإثم ما حاك في صدرك**». وأطلق القلب على الاعتقاد لأن القلب في لسان العرب هو ما به يحصِّل التفكر والاعتقاد. وعدي إلى الصدور فعل الابتلاء لأنه اختبار الأخلاق والضمائر: ما فيها من خير وشر، وليتميز ما في النفس. وعدِّي إلى القلوب فعل التمحيص لأن الظنون والعقائد محتاجة إلى التمحيص لتكون مصدر كل خير.

[155] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوۡاْ مِنكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ إِنَّمَا ٱسۡتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ وَلَقَدۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴿155﴾﴾.

استئناف لبيان سبب الهزيمة الخفي، وهي استزلال الشيطان إياهم، وأراد بـ﴿يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ﴾ يوم أُحد، واستزلهم بمعنى أزلهم، أي: جعلهم زالِّين، والزلل مستعار لفعل الخطيئة، والسين والتاء فيه للتأكيد، مثل استفاد واستبشر واستنشق، وقول النابغة:

وهم قتلوا الطائي بالجو عنوة أبا جابر فاستنكحوا أم جابر

أي: نكحوا. ومنه قوله تعالى: ﴿وَّٱسۡتَغۡنَى ٱللَّهُۚ﴾ [التغابن: 6] وقوله: ﴿أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ﴾ [البقرة: 34]. ولا يحسن حمل السين والتاء على معنى الطلب، لأن المقصود لومهم على وقوعهم في معصية الرسول، فهو زلل واقع.

والمراد بالزلل الانهزام، وإطلاق الزلل عليه معلوم مشهور كإطلاق ثبات القدم على ضده وهو النصر، قال تعالى: ﴿وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا﴾ [آل عمران: 147].

والباء في ﴿بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ﴾ للسببية وأريد ﴿بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ﴾ مفارقة موقفهم، وعصيان أمر الرسول، والتنازع، والتعجيل إلى الغنيمة، والمعنى أن ما أصابهم كان من آثار الشيطان، وما هم فيه ببعض ما كسبوا من صنيعهم، والمقصد من هذا إلقاء تبعة ذلك الانهزام على عواتقهم، وإبطال ما عرَّض به المنافقون من رمي تبعته على أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالخروج، وتحريض الله المؤمنين على الجهاد. وذلك شأن ضعاف العقول أن يشتبه عليهم مقارن الفعل بسببه، ولأجل تخليص الأفكار من هذا الغلط وضع أهل المنطق باب القضية اللزومية والقضية الاتفاقية.

ومناسبة ذكر هذه الآية عقب التي قبلها أنه تعالى بعد أن بين لهم مرتبة حق اليقين بقوله: ﴿قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ﴾ [آل عمران: 154] انتقل بهم إلى مرتبة الأسباب الظاهرة، فبين لهم أنه إن كان للأسباب تأثير فسبب مصيبتهم هي أفعالهم التي أملاها الشيطان عليهم وأضلهم، فلم يتفطنوا إلى السبب، والتبس عليهم بالمقارن، ومن شأن هذا الضلال أن يحول بين المخطئ وبين تدارك خطئه ولا يخفى ما في الجمع بين هذه الأغراض من العلم الصحيح، وتزكية النفوس، وتحبيب الله ورسوله للمؤمنين، وتعظيمه عندهم، وتنفيرهم من الشيطان، والأفعال الذميمة، ومعصية الرسول، وتسفيه أحلام المشركين والمنافقين. وعلى هذا فالمراد من الذين تولوا نفس المخاطبين بقوله: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ﴾ [آل عمران: 152] الآيات. وضمير ﴿مِنكُمۡ﴾ راجع إلى عامة جيش أُحد فشمل الذين ثبتوا ولم يفروا. وعن السدي أن الذين تولوا جماعة هربوا إلى المدينة.

وللمفسرين في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱسۡتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ﴾ احتمالات ذكرها صاحب الكشاف والفخر، وهي بمعزل عن القصد.

وقوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهُمۡۗ﴾ أعيد الإخبار بالعفو تأنيساً لهم كقوله: ﴿وَلَقَدۡ عَفَا عَنكُمۡۗ﴾ [آل عمران: 152].

[156] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ كَانُواْ غُزًّى لَّوۡ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجۡعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسۡرَةً فِي قُلُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ (156)﴾.

تحذير من العود إلى مخالجة عقائد المشركين، وبيان لسوء عاقبة تلك العقائد في الدنيا أيضاً. والكلام استئناف. والإقبال على المؤمنين بالخطاب تلطف بهم جميعاً بعد تقريع فريق منهم الذين تولوا يوم التقى الجمعان. واللام في قوله: ﴿لِإِخۡوَٰنِهِمۡ﴾ ليست لام تعدية فعل القول بل هي لام العلة كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 51] لأن الإخوان ليسوا متكلماً معهم بل هم الذين ماتوا وقتلوا، والمراد بالإخوان الأقارب في النسب، أي: من الخزرج المؤمنين، لأن الشهداء من المؤمنين.

و﴿إِذَا﴾ هنا ظرف للماضي بدليل فعلي «قالوا» ﴿ضَرَبُواْ﴾ وضربوا، وقد حذف فعل دل عليه قوله: ﴿مَا مَاتُواْ﴾ تقديره: فماتوا في سفرهم أو قتلوا في الغزو.

والضرب في الأرض هو السفر، فالضرب مستعمل في السير لأن أصل الضرب هو إيقاع جسم على جسم وقرعه به، فالسير ضرب في الأرض بالأرجل، فأطلق على السفر للتجارة في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل: 20]،

وعلى مطلق السفر كما هنا، وعلى السفر للغزو كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء: 94]، وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: 101]. والظاهر أن المراد هنا السفر في مصالح المسلمين لأن ذلك هو الذي يلومهم عليه الكفار، وقيل: أريد بالضرب في الأرض التجارة.

وعليه يكون قرنه مع القتل في الغزو لكونهما كذلك في عقيدة الكفار.

و﴿غُزًّى﴾ جمع غاز. وفُعَّل قليلٌ في جمع فاعل الناقص. وهو مع ذلك فصيح. ونظيره عُفًّى في قول امرئ القيس:

لـهـا قُـلُـب عُـفًّـى الـحِـيـاضِ أُجُـونُ

وقوله: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ علة لـ«قالوا» باعتبار ما يتضمنه من اعتقاد ذلك مع الإعلان به توجيهاً للنهي عن التشبيه بهم، أي: فإنكم إن اعتقدتم اعتقادهم لحقكم أثره كما لحقهم، فالإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى القول الدال على الاعتقاد، وعلى هذا الوجه فالتعليل خارج عن التشبيه. وقيل: اللام لام العاقبة، أي: لا تكونوا كالذين قالوا فترتب على قولهم أن كان ذلك حسرة في قلوبهم، فيكون قوله: ﴿لِيَجْعَلَ﴾ على هذا الوجه من صلة «الذين»، ومن جملة الأحوال المشبهة بها، فيعلم أن النهي عن التشبيه بهم فيها لما فيها من الضر.

والحسرة: شدة الأسف، أي: الحزن، وكان هذا حسرة عليهم لأنهم توهموا أن مصابهم نشأ عن تضييعهم الحزم، وأنهم لو كانوا سلكوا غير ما سلكوه لنجوا فلا يزالون متلهفين على ما فاتهم. والمؤمن يبذل جهده فإذا خاب سلَّم لحكم القدر.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ تحذير لهم من أن يضمروا العود إلى ما نهوا عنه.

[157، 158] ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿157﴾ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿158﴾﴾.

ذكر ترغيباً وترهيباً، فجعل الموت في سبيل الله والموت في غير سبيل الله، إذا أعقبتهما المغفرة خيراً من الحياة وما يجمعون فيها، وجعل الموت والقتل في سبيل الله وسيلة للحشر والحساب فليعْلَم أحد بماذا يلاقي ربه. والواو للعطف على قوله: ﴿لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ وعلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [آل عمران: 156].

واللام في قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ﴾ موطِّئة للقَسَم، أي: مؤذنة بأن قبلها قَسَماً مقدَّراً، ورد بعده شرط فلذلك لا تقع إلا مع الشرط. واللام في قوله: ﴿لَمَغْفِرَةٌ﴾ هي لام

جواب القسم. والجواب هو قوله: ﴿لَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحۡمَةٌ خَيۡرٞ﴾ لظهور أن التقدير: لمغفرة ورحمة لكم. وقرأه نافع، وحمزة، والكسائي، وخلف: ﴿مِتُّمۡ﴾ بكسر الميم على لغة الحجاز لأنهم جعلوا ماضيهُ مثل خاف، اعتبروه مكسور العين وجعلوا مضارعه من باب قام فقالوا: يموت، ولم يقولوا: يمات، فهو من تداخل اللغتين. وأما سُفلى مضر فقد جاؤوا به في الحالين من باب: قام فقرأوه: ﴿مُتُّم﴾. وبها قرأ ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب. وقرأ الجمهور، ﴿مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾ بتاء الخطاب، وقرأ حفص عن عاصم بياء الغائب على أن الضمير عائد إلى المشركين، أي خير لكم من غنائم المشركين التي جمعوها وطمعتم أنتم في غنمها.

وقدم القتل في الأولى والموت في الثانية اعتباراً بعطف ما يظن أنه أبعد عن الحكم، فإن كون القتل في سبيل الله سبباً للمغفرة أمر قريب، ولكن كون الموت في غير السبيل مثل ذلك أمر خفي مستبعد، وكذلك تقديم الموت في الثانية لأن القتل في سبيل الله قد يظن أنه بعيد عن أن يعقبه الحشر، مع ما فيه من التفنن، ومن رد العجز على الصدر وجعل القتل مبدأ الكلام وعوده.

[159] ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾.

الفاء للتفريع على ما اشتمل عليه الكلام السابق الذي حكي فيه مخالفة طوائف لأمر الرسول من مؤمنين ومنافقين، وما حكي من عفو الله عنهم فيما صنعوا. ولأن في تلك الواقعة المحكية بالآيات السابقة مظاهر كثيرة من لين النبي ﷺ للمسلمين، حيث استشارهم في الخروج، وحيث لم يثرِّبهم على ما صنعوا من مغادرة مراكزهم، ولما كان عفو الله عنهم يعرف في معاملة الرسول إياهم، ألان الله لهم الرسول تحقيقاً لرحمته وعفوه، فكان المعنى: ولقد عفا الله عنهم برحمته فلان لهم الرسول بإذن الله وتكوينه إياه راحماً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: 107].

والباء للمصاحبة، أي: لنت مع رحمة الله: إذ كان لينه في ذلك كله ليناً لا تفريط معه لشيء من مصالحهم، ولا مجاراة لهم في التساهل في أمر الدين، فلذلك كان حقيقاً باسم الرحمة.

وتقديم المجرور مفيد للحصر الإضافي، أي: برحمة من الله لا يغير ذلك من أحوالهم، وهذا القصر مفيد التعريض بأن أحوالهم كانت مستوجبة الغلط عليهم،

ولكن الله ألان خلق رسوله رحمة بهم، لحكمة علمها الله في سياسة هذه الأمة.

وزيدت «ما» بعد باء الجر لتأكيد الجملة بما فيه من القصر، فتعين بزيادتها كون التقديم للحصر، لا لمجرد الاهتمام، ونبه عليه في الكشاف.

واللين هنا مجاز في سعة الخلق مع أمة الدعوة والمسلمين، وفي الصفح عن جفاء المشركين، وإقالة العثرات. ودل فعل المضي في قوله: ﴿لِنتَ﴾ على أن ذلك وصف تقرر وعُرف من خُلُقه، وأن فطرته على ذلك برحمة من الله إذ خلقه كذلك ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124]، فخُلق الرسول مناسب لتحقيق حصول مراد الله تعالى من إرساله، لأن الرسول يجيء بشريعة يبلِّغها عن الله تعالى، فالتبليغ متعين لا مصانعة فيه، ولا يتأثر بخُلق الرسول، وهو أيضاً مأمور بسياسة أمته بتلك الشريعة، وتنفيذها فيهم، وهذا عمل له ارتباط قوي بمناسبة خلُق الرسول لطباع أمته حتى يلائم خلُقه الوسائل المتوسَّل بها لحمل أمته على الشريعة الناجحة في البلوغ بهم إلى مراد الله تعالى منهم.

أرسل محمد ﷺ مفطوراً على الرحمة، فكان رحمة من الله بالأمة في تنفيذ شريعته بدون تساهل وبرفق وإعانة على تحصيلها، فلذلك جعل لينه مصاحباً لرحمة من الله أودعها الله فيه، إذ هو بُعث للناس كافة، ولكن اختار الله أن تكون دعوته بين العرب أول شيء لحكمة أرادها الله تعالى في أن يكون العرب هم مُبلِّغي الشريعة للعالم.

والعرب أمة عرفت بالأنفة، وإباء الضيم، وسلامة الفطرة. وسرعة الفهم، وهم المتلقون الأولون للدين فلم تكن تليق بهم الشدة والغلظة، ولكنهم محتاجون إلى استنزال طائرهم في تبليغ الشريعة لهم، ليتجنبوا بذلك المكابرة التي هي الحائل الوحيد بينهم وبين الإذعان إلى الحق. وورد أن صفح النبي ﷺ وعفوه ورحمته كان سبباً في دخول كثير في الإسلام، كما ذكر بعض ذلك عياض في كتاب الشفاء.

فضمير ﴿لَهُمۡ﴾ عائد على جميع الأمة كما هو مقتضى مقام التشريع وسياسة الأمة، وليس عائداً على المسلمين الذين عصوا أمر الرسول يوم أُحد، لأنه لا يناسب قوله بعده: ﴿لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾ إذ لا يظن ذلك بالمسلمين، ولأنه لا يناسب قوله بعده: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ إذا كان المراد المشاورة للاستعانة بآرائهم، بل المعنى: لو كنت فظاً لنفرك كثير ممن استجاب لك فهلكوا، أو يكون الضمير عائداً على المنافقين المعبر عنهم بقوله: ﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾ [آل عمران: 154]. فالمعنى: ولو كنت فظاً لأعلنوا الكفر وتفرقوا عنك، وليس المراد أنك لنت لهم في وقعة أُحد خاصة، لأن قوله بعده: ﴿وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾ إلخ، ينافي ذلك المحمل.

والفظّ: السيِّء الخلق، الجافي الطبع.

والغليظ القلب: القاسِيه، إذ الغلظة مجاز عن القسوة وقلة التسامح، كما كان اللين مجازاً في عكس ذلك، وقالت جواري الأنصار لعمر حين انتهرهن: أنت أفظ وأغلظ من رسول الله، يردن أنت فظ وغليظ دون رسول الله.

والانفضاض: التفرق. و﴿مِنْ حَوْلِكَ﴾، أي: من جهتك وإزائك، يقال: حوله وَحَوْلَيه وَحَوَالَيْه وحَوَالَه وحِيالَهُ وبحِيالِه. والضمير للذين حول رسول الله، أي: الذين دخلوا في الدين لأنهم لا يطيقون الشدة، والكلام تمثيل: شبهت هيئة النفور منه وكراهية الدخول في دينه بالانفضاض من حوله، أي: الفرار عنه متفرقين، وهو يؤذّن بأنهم حوله، أي: متبعون له.

والتفريع في قوله: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾ على قوله: ﴿لِنتَ لَهُمْ﴾ الآية، لأن جميع الأفعال المأمور بها مناسب للين، فأما العفو والاستغفار فأمرهما ظاهر، وأما عطف ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ فلأن الخروج إلى أُحد كان عن تشاور معهم وإشارتهم، ويشمل هذا الضمير جميع الذين لان لهم ﷺ وهم أصحابه الذين حوله، سواء من صدر منهم أمر يوم أُحد وغيرهم.

والمشاورة مصدر شاور، والاسم الشورى والمَشورة ـ بفتح الميم وضم الشين ـ أصلها مَفْعُلة بضم العين، فوقع فيها نقل حركة الواو إلى الساكن. قيل: المشاورة مشتقّة من شار الدابة إذا اختبر جريها عند العرض على المشتري، وفعل شار الدابة مشتق من المِشوار وهو المكان الذي تُركض فيه الدواب. وأصله معرَّب (نَشْخُوار) بالفارسية وهو ما تبقيه الدابة من علفها، وقيل: مشتقة من شار العسل، أي: جناه من الوَقَبة لأن بها يستخرج الحق والصواب، وإنما تكون في الأمر المهم المشكل من شؤون المرء في نفسه أو شؤون القبيلة أو شؤون الأمة.

و«أل» في الأمر للجنس، والمراد بالأمر المهم الذي يؤتمر له، ومنه قولهم: أَمْرٌ أَمِر، وقال أبو سفيان لأصحابه في حديث هرقل: «لقد أُمِرَ أَمْرُ ابن أبي كبشة، إنه يخافُه ملك بني الأصفر». وقيل: أريد بالأمر أمر الحرب فاللام للعهد.

وظاهر الأمر أن المراد المشاورة الحقيقية التي يقصد منها الاستعانة برأي المستشارين بدليل قوله عقبه: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ فضمير الجمع في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ عائد على المسلمين خاصة: أي شاور الذين أسلموا من بين من لنت لهم، أي: لا يصدك خطل رأيهم فيما بدا لهم يوم أُحد عن أن تستعين برأيهم في مواقع أخرى، فإنما كان ما حصل فلتة منهم، وعثرة قد أقلتهم منها.

ويحتمل أن يراد استشارة عبدالله بن أبي وأصحابه، فالمراد الأخذ بظاهر أحوالهم وتأليفهم، لعلهم أن يخلصوا الإسلام أو لا يزيدوا نفاقاً، وقطعاً لأعذارهم فيما يستقبل.

وقد دلت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عبر عنه بـ﴿ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ وهو مهمات الأمة ومصالحها في الحرب وغيره، وذلك في غير أمر التشريع لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع فلا تدخل فيه الشورى لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا للآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده كما فعل عمر وعثمان.

فتعين أن المشاورة المأمور بها هنا هي المشاورة في شؤون الأمة ومصالحها، وقد أمر الله بها هنا ومدحها في ذكر الأنصار في قوله تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: 38] واشترطها في أمر العائلة فقال: ﴿فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ﴾ [البقرة: 233]. فشرع بهاته الآيات المشاورة في مراتب المصالح كلها: وهي مصالح العائلة، ومصالح القبيلة أو البلد، ومصالح الأمة.

واختلف العلماء في مدلول قوله: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ﴾ هل هو للوجوب أو للندب، وهل هو خاص بالرسول عليه الصلاة والسلام، أو عام له ولولاة أمور الأمة كلهم.

فذهب المالكية إلى الوجوب والعموم، قال ابن خويز منداد: واجب على الولاة المشاورة، فيشاورون العلماء فيما يشكل من أمور الدين، ويشاورون وجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ويشاورون وجوه الناس فيما يتعلق بمصالحهم، ويشاورون وجوه الكتَّاب والعمَّال والوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها. وأشار ابن العربي إلى وجوبها بأنها سبب للصواب فقال: والشورى مسبار العقل وسبب الصواب. يشير إلى أننا مأمورون بتحري الصواب في مصالح الأمة، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب. وقال ابن عطية: الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. وهذا ما لا اختلاف فيه. واعترض عليه ابن عرفة قوله: فعزله واجب، ولم يعترض كونها واجبة، إلا أن ابن عطية ذكر ذلك جازماً به، وابن عرفة اعترضه بالقياس على قول علماء الكلام بعدم عزل الأمير إذا ظهر فسقه، يعني ولا يزيد ترك الشورى على كونه تركَ واجب فهو فسق.

وقلت: مَن حفِظَ حجة على من لم يحفظ، وإن القياس فيه فارق معتبر. فإن الفسق مضرته قاصرة على النفس وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات، ومحمل الأمر عند المالكية للوجوب والأصل عندهم عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل.

وعن الشافعي أن هذا للاستحباب، ولتقتدي به الأمة، وهو عام للرسول وغيره، تطييباً لنفوس أصحابه ورفعاً لأقدارهم، وروي مثله عن قتادة، والربيع، وابن إسحاق. ورد هذا أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المشهور بالجصاص بقوله: لو كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط الصواب عما سئلوا عنه، ثم لم يكن معمولًا به، لم يكن في ذلك تطييب لنفوسهم ولا رفع لأقدارهم، بل فيه إيحاشهم، فالمشاورة لم تُفِد شيئاً فهذا تأويل ساقط. وقال النووي، في صدر كتاب الصلاة من شرح مسلم: الصحيح عندهم وجوبها وهو المختار. وقال الفخر: ظاهر الأمر أنه للوجوب. ولم ينسب العلماء للحنفية قولًا في هذا الأمر إلا أن الجصاص قال في كتابه أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾: هذا يدل على جلالة موقع المشورة لذكرها مع الإيمان وإقامة الصلاة ويدل على أننا مأمورون بها. ومجموع كلامي الجصاص يدل أن مذهب أبي حنيفة وجوبها.

ومن السلف من ذهب إلى اختصاص الوجوب بالنبي ﷺ قاله الحسن وسفيان، قالا: وإنما أمر بها ليقتدي به غيره وتشيع في أمته وذلك فيما لا وحي فيه. وقد استشار النبي ﷺ أصحابه في الخروج لبدر، وفي الخروج إلى أحد، وفي شأن الأسرى يوم بدر، واستشار عموم الجيش في رد سبي هوازن.

والظاهر أنها لا تكون في الأحكام الشرعية لأن الأحكام إن كانت بوحي فظاهر، وإن كانت اجتهادية، بناءً على جواز الاجتهاد للنبي ﷺ في الأمور الشرعية، فالاجتهاد إنما يستند للأدلة لا للآراء وإذا كان المجتهد من أمته لا يستشير في اجتهاده، فكيف تجب الاستشارة على النبي ﷺ مع أنه لو اجتهد وقلنا بجواز الخطإ عليه فإنه لا يقر على خطإ باتفاق العلماء. ولم يزل من سنة خلفاء العدل استشارة أهل الرأي في مصالح المسلمين، قال البخاري في كتاب الاعتصام من صحيحه: «وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم، وكان القراء أصحاب مشورة عمر: كهولًا كانوا أو شباناً، وكان وقافاً عند كتاب الله». وأخرج الخطيب عن علي قال: قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بعدَك لم ينزل فيه القرآن ولم يُسمع منك فيه شيء، قال: «**اجمعوا له العابد من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوه برأي واحد**». واستشار أبو بكر في قتال أهل الردة، وتشاور الصحابة في أمر الخليفة بعد وفاة النبي ﷺ، وجعل عمر ﵁ الأمر شورى بعده في ستة عيَّنهم، وجعل مراقبة الشورى لخمسين من الأنصار، وكان عمر يكتب لعماله يأمرهم بالتشاور، ويتمثل لهم في كتبه بقول الشاعر (لم أقف على اسمه):

خليلَي ليسَ الرأيُ في صَدر واحد ... أشيرا عَليّ بالذي تَريان

هذا والشورى مما جَبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة، أي: فطرة على محبة الصلاح وتطلُّب النجاح في المساعي، ولذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه إذ قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، إذ قد غني الله عن إعانة المخلوقات في الرأي، ولكنه عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سنَّة في البشر ضرورة أنه مقترن بتكوينه، فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين يوجب إلفه وتعارفه. ولما كانت الشورى معنى من المعاني لا ذات لها في الوجود جعل الله إلفها للبشر بطريقة المقارنة في وقت التكوين.

ولم تزل الشورى في أطوار التاريخ رائجة في البشر، فقد استشار فرعون في شأن موسى عليه السلام فيما حكى الله عنه بقوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: 110]. واستشارت بلقيس في شأن سليمان عليه السلام فيما حكى الله عنها بقوله: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿32﴾﴾ [النمل: 32]، وإنما يُلهي الناس عنها حب الاستبداد، وكراهية سماع ما يخالف الهوى، وذلك من انحراف الطبائع وليس من أصل الفطرة، ولذلك يهرع المستبد إلى الشورى عند المضائق. قال ابن عبدالبر في بهجة المجالس: الشورى محمودة عند عامة العلماء ولا أعلم أحداً رضي الاستبداد إلا رجل مفتون مخادع لمن يطلب عنده فائدة، أو رجل فاتك يحاول حين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق. ومثل أولهما قول عمر بن أبي ربيعة:

واستبدّت مرة واحدة ... إنّما العاجِز من لا يستبدّ

ومثل ثانيهما قول سعد بن ناشب:

إذا همّ ألقَى بين عينيه عزمه ... ونكّب عن ذكر العواقب جانبا
ولم يستشِرْ في أمره غيرَ نفسه ... ولم يرضَ إلا قائم السيف صاحبا

ومن أحسن ما قيل في الشورى قول بشار بن برد:

إذا بلغ الرأيُ المشورة فاستعن ... بحزم نصيح أو نصيحة حازم
ولا تحسب الشورى عليك غضاضة ... مكانُ الخوافي قُوّة للقوادم

وهي أبيات كثيرة مثبتة في كتب الأدب.

وقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ العزم هو تصميم الرأي على الفعل. وحُذف متعلق ﴿عَزَمْتَ﴾ لأنه دل عليه التفريع عن قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾، فالتقدير: فإذا عزمت على الأمر. وقد ظهر من التفريع أن المراد: فإذا عزمت بعد الشورى، أي: تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فعزمت على تنفيذه سواء كان على وفق بعض آراء

أهل الشورى أم كان رأياً آخر لاح للرسول سداده فقد يخرج من آراء أهل الشورى رأي، وفي المثل: «ما بين الرأيين رأي».

وقوله: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ التوكل حقيقته الاعتماد، وهو هنا مجاز في الشروع في الفعل مع رجاء السداد فيه من الله، وهو شأن أهل الإيمان، فالتوكل انفعال قلبي عقلي يتوجه به الفاعل إلى الله راجياً الإعانة ومستعيذاً من الخيبة والعوائق، وربما رافقه قول لساني وهو الدعاء بذلك. وبذلك يظهر أن قوله: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ دليل على وجوب «إذا»، وفرع عنه، والتقدير: فإذا عزمت فبادر ولا تتأخر وتوكل على الله، لأن التأخير آفات، والتردد يضيِّع الأوقات، ولو كان التوكل هو جواب (إذا) لما كان للشورى فائدة لأن الشورى كما علمت لقصد استظهار أنفع الوسائل لحصول الفعل المرغوب على أحسن وجه وأقربه، فإن القصد منها العمل بما يتضح منها، ولو كان المراد حصول التوكل من أول خطور الخاطر لما كان للأمر بالشورى من فائدة. وهذه الآية أوضح آية في الإرشاد إلى معنى التوكل الذي حرَّف القاصرون ومن كان على شاكلتهم معناه، فأفسدوا هذا الدين من مبناه.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ لأن التوكل علامة صدق الإيمان، وفيه ملاحظة عظمة الله وقدرته، واعتقادُه الحاجة إليه، وعدم الاستغناء عنه، وهذا أدب عظيم مع الخالق يدل على محبة العبد ربه فلذلك أحبه الله.

[160] ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾﴾.

استئناف نشأ عن قوله: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ﴾ [آل عمران: 157] أو عن قوله: ﴿لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ﴾ [آل عمران: 156] الآية.

ولو حُمل هذا الخبر على ظاهر الإخبار لكان إخباراً بأمر معلوم عند المخاطبين إذ هم مؤمنون، ولا يجهل مؤمن أن الله إذا قدَّر نَصْرَ أحدٍ فلا رادَّ لنصره، وأنه إذا قدر خذلَه فلا ملجأ له من الهزيمة، فإن مثل هذا المعنى محقق في جانب الله لا يجهله معترف بإلهيته، مؤمن بوحدانيته، وهل بعد اعتقاد نفي الشريك عن الله في ملكه مجال لاعتقاد وجود ممانع له في إرادته، فيتعين أن يكون هذا الخبر مراداً غير ظاهر الإخبار، وأحسن ما يحمل عليه أن يكون تقريراً لتسلية المؤمنين على ما أصابهم من الهزيمة، حتى لا يحزنوا على ما فات، لأن رد الأمور إلى الله تعالى عند العجز عن تداركها مِسلاة للنفس، وعزاء على المصيبة، وفي ضمن ذلك تنبيه إلى أن نصر الله قوماً في بعض الأيام، وخذله إياهم في بعضها، لا يكون إلا لحِكَم وأسباب، فعليهم السعي في أسباب

الرضا الموجب للنصر، وتجنب أسباب السخط الموجب للخَذل كما أشار إليه قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: 7]، وقوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ﴾ [آل عمران: 153] وقوله الآتي ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ [آل عمران: 165]، وعليهم التطلب للأسباب التي قدِّر لهم النصر لأجلها في مثل يوم بدر، وأضدادها التي كان بها الخذل في يوم أُحد، وفي التفكير في ذلك مجال أوسع لمكاشفات الحقائق والعلل والأسباب والحكم والمنافع والمضار على قدر سعة التفكير الجائل في ذلك، ففي هذا الخير العظيم إطلاق للأفكار من عقالها، وزج بها في مسارح العبر، ومراكض العظات، والسابقون الجياد، فالخبر مستعمل في لازم معناه وهو الحض على تحصيل ذلك.

وعلى هذا الوجه تظهر مناسبة موقع هذا الاستئناف عقب ما تقدمه: لأنه بعد أن خاطبهم بفنون الملام والمعذرة والتسلية من قوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: 137] إلى هنا، جمع لهم كل ذلك في كلام جامع نافع في تلقي الماضي، وصالح للعمل به في المستقبل، ويجوز أن يكون الإخبار مبنياً على تنزيل العالم منزلة الجاهل، حيث أظهروا من الحرص على الغنيمة ومن التأول في أمر الرسول لهم في الثبات، ومن التلهف على ما أصابهم من الهزيمة والقتل والجرح، ما جعل حالهم كحال من يجهل أن النصر والخذل بيد الله تعالى. فالخبر مستعمل في معناه على خلاف مقتضى الظاهر.

والنصر: الإعانة على الخلاص من غلب العدو ومريد الإضرار.

والخِذلان ضده: وهو إمساك الإعانة مع القدرة، مأخوذ من خذلت الوحشية إذا تخلفت عن القطيع لأجل عجز ولدها عن المشي.

ومعنى ﴿إِن يَنصُرْكُمُ﴾ ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ﴾ إن يُرد هذا لكم، وإلا لما استقام جواب الشرط الأول وهو ﴿فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ إذ لا فائدة في ترتيب عدم الغلب على حصول النصر بالفعل، ولا سيما مع نفي الجنس في قوله: ﴿فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾، لأنه يصير من الإخبار المعلوم، كما تقول: إن قمتَ فأنت لست بقاعد. وأما فعل الشرط الثاني وهو ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ﴾ فيقدَّر كذلك حَمْلًا على نظيره، وإن كان يستقيم المعنى بدون تأويل فيه. وهذا من استعمال الفعل في معنى إرادة الفعل كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6] الآية.

وجعل الجواب بقوله: ﴿فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ دون أن يقول: لا تغلبوا، للتنصيص على التعميم في الجواب، لأن عموم ترتيب الجزاء على الشرط أغلبي وقد يكون جزئياً، أي: لا تغلبوا من بعض المغالبين، فأريد بإفادة التعميم دفع التوهم.

والاستفهام في قوله: ﴿فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ إنكاري، أي: فلا ينصركم أحد غيره.

وكلمة ﴿مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ هنا مستعملة في لازم معناها وهو المغايرة والمجاوزة: أي: فمن الذي ينصركم دونه أو غيره، أي: دون الله، فالضمير ضمير اسم الجلالة لا محالة، واستعمال (بعد) في مثل هذا شائع في القرآن، قال تعالى: ﴿فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية: 23]. وأصل هذا الاستعمال أنه كالتمثيلية المَكْنية: بأن مثلت الحالة الحاصلة من تقدير الانكسار بحالة من أسلم الذي استنصر به وخذله فتركه وانصرف عنه، لأن المُقاتل معك إذا ولى عنك فقد خذلك، فحذف ما يدل على الحالة المشبهة بها ورمز بها إليه بلازمه وهو لفظ ﴿مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾.

وجملة ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ تذييل قصد به الأمر بالتوكل المستند إلى ارتكاب أسباب نصر الله تعالى: من أسباب عادية وهي الاستعداد، وأسباب نفسانية وهي تزكية النفس واتباع رضى الله تعالى.

[161] ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (161)﴾.

الأظهر أنه عطف على مجموع الكلام عطف الغرض على الغرض. وموقعه عقب جملة: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ [آل عمران: 160] الآية، لأنها أفادت أن النصر بيد الله والخذل بيده، وذلك يستلزم التحريض على طلب مرضاته ليكون لطيفاً بمن يُرضونه. وإذ قد كانت النصائح والمواعظ موجهة إليهم ليعملوا بها فيما يستقبل من غزواتهم، نبهوا إلى شيء يستخف به الجيش في الغزوات وهو الغُلول، ليعلموا أن ذلك لا يرضي الله تعالى فيحذروه ويكونوا مما هو أدعى لغضب الله أشد حذراً، فهذه مناسبة التحذير من الغلول، ويعضِّد ذلك أن سبب هزيمتهم يوم أُحد هو تعجلهم إلى أخذ الغنائم. والغلول: تعجُّل بأخذ شيء من غال الغنيمة.

ولا تجد غير هذا يصلح لأن يكون مناسباً لتعقيب آية النصر بآية الغلول، فإن غزوة أحد التي أتت السورة على قصتها لم يقع فيها غلول ولا كائن للمسلمين فيها غنيمة، وما ذكره بعض المفسرين من قضية غلول وقعت يوم بدر في قطيفة حمراء أو في سيف لا يستقيم هنا، لبعد ما بين غزوة بدر وغزوة أحد، فضلًا على ما ذكره بعضهم من نزول هذه الآية في حرص الأعراب على قسمة الغنائم يوم حنين الواقع بعد غزوة أحد بخمس سنين.

وقرأ جمهور العشرة: ﴿يُغَلَّ﴾ بضم التحتية وفتح الغين. وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم بفتح التحتية وضم الغين.

والفعل مشتق من الغلول وهو أخذ شيء من الغنيمة بدون إذن أمير الجيش، والغُلول مصدر غير قياسي، ويطلق الغلول على الخيانة في المال مطلقاً.

وصيغة ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يُغَلَّ﴾ صيغة جحود تفيد مبالغة النفي. وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [آل عمران: 79] في هذه السورة، فإذا استعملت في الإنشاء كما هنا أفادت المبالغة في النهي. والمعنى على قراءة الجمهور نهيُ جيش النبي عن أن يغلوا لأن الغلول في غنائم النبي ﷺ غلول للنبي، إذ قسمة الغنائم إليه. وأما على قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم فمعنى أن النبي لا يَغُل أنه لا يقع الغلول في جيشه، فإسناد الغُلول إلى النبي مجاز عقلي لملابسة جيش النبي نبيَّهم، ولك أن تجعلهم على تقدير مضاف، والتقدير: ما كان لجيش نبيءٍ أن يَغُل.

ولبعض المفسرين من المتقدمين ومَن بعدهم تأويلات للمعنى على هذه القراءة فيها سماجة.

ومعنى ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أنه يأتي به مشهَّراً مفضوحاً بالسرقة.

ومن اللطائف ما في البيان والتبيين للجاحظ: أن مَزْيَداً رجلًا من الأعراب سرق نافجة مسك، فقيل له: كيف تسرقها وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾؟ فقال: إذن أحملُها طيبة الريح خفيفة المحمل. وهذا تلميح وتلقي المخاطِب بغير ما يترقب. وقريب منه ما حكي عن عبدالله بن مسعود، والدرك على من حكاه، قالوا: لما بَعث إليه عثمان ليسلِّم مصحفه ليحرقه بعد أن اتفق المسلمون على المصحف الذي كُتب في عهد أبي بكر، قال ابن مسعود: إن الله قال: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ وإني غالّ مصحفي فمن استطاع منكم أن يَغُلَّ مصحفه فليفعل. ولا أثق بصحة هذا الخبر لأن ابن مسعود يعلم أن هذا ليس من الغلول.

وقوله: ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ تنبيه على العقوبة بعد التفضيح، إذ قد علم أن الكلام السابق مسوق مساق النهي، وجيء بـ﴿ثُمَّ﴾ للدلالة على طول مهلة التفضيح، ومن جملة النفوس التي توفَّى ما كسبت نفس من يغلل، فقد دخل في العموم.

وجملة ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ حال مؤكِّدة لمضمون الجملة قبلها وهي ﴿تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾.

والآية دلت على تحريم الغلول، وهو أخذ شيء من المغنم بغير إذن أمير الجيش، وهو من الكبائر لأنه مثل السرقة، وأصح ما في الغلول حديث الموطأ: أن رسول الله ﷺ حين رجع من خيبر قاصداً وادي القُرى وكان له عبد أسود يدعى مِدْعَماً، فبينما هو يحط رحل رسول الله ﷺ إذ جاءه سهم عائر فقتله، فقال الناس: هنيئاً له الجنة، فقال رسول الله ﷺ: «**كلا والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه ناراً**».

ومَن غلَّ في المغنم يؤخذ منه ما غلَّه ويؤدب بالاجتهاد، ولا قطع فيه باتفاق، هذا قول الجمهور، وقال الأوزاعي، وإسحاق، وأحمد بن حنبل، وجماعة: يُحرق متاع الغال كله عدا سلاحه وسرجه، ويرد ما غله إلى بيت المال، واستدلوا بحديث رواه صالح بن محمد زائدة أبو واقد الليثي، عن عمر بن الخطاب: أن النبي ﷺ قال: «**إذا وجدتم الرجل قد غلَّ فأحرقوا متاعه واضربوه**» وهو حديث ضعيف، قال الترمذي: سألت محمداً يعني البخاري عنه فقال: إنما رواه صالح بن محمد، وهو منكر الحديث. على أنه لو صح لوجب تأويله لأن قواعد الشريعة تدل على وجوب تأويله، فالأخذ به إغراق في التعلق بالظواهر وليس من التفقه في شيء.

[162، 163] ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾﴾.

تفريع على قوله: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ فهو كالبيان لتوفية كل نفس بما كسبت.

والاستفهام إنكار للمماثلة المستفادة من كافِّ التشبيه، فهو بمعنى لا يستوون. والاتباع هنا التطلب: شبَّه حال المتوخي بأفعاله رضى الله بحال المتطلب لِطِلْبة فهو يتبعها حيث حلَّ ليقتنصها، وفي هذا التشبيه حسن التنبيه على أن التحصيل على رضوان الله تعالى محتاج إلى فرط اهتمام. وفي فعل ﴿بَآءَ﴾ من قوله: ﴿كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ تمثيل لحال صاحب المعاصي بالذي خرج يطلب ما ينفعه فرجع بما يضره، أو رجع بالخيبة كما تقدم في معنى قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ في سورة البقرة [16]. وقد عُلم من هذه المقابلة حال أهل الطاعة وأهل المعصية، أو أهل الإيمان وأهل الكفر.

وقوله: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ﴾ عاد الضمير لـ (من اتبع رضوان الله) لأنهم المقصود من الكلام، ولقرينة قوله: ﴿دَرَجَٰتٌ﴾ لأن الدرجات منازل رفعة.

وقوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ تشريف لمنازلهم.

[164] ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿164﴾﴾.

استئناف لتذكير رجال يوم أُحد وغيرهم من المؤمنين بنعمة الله عليهم. ومناسبة ذكره هنا أن فيه من التسلية على مصيبة الهزيمة حظاً عظيماً، إذ قد شاع تصبير المحزون وتعزيته بتذكيره ما هو فيه من النعم، وله مزيد ارتباط بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، وكذلك جاءت آي هذا الغرض في قصة أُحد ناشئاً بعضها عن بعض، متفننة في مواقعها بحسب ما سمحت به فرص الفراغ من غرض والشروع في غيره فما تجد طراد الكلام يغدو طلقاً في حلبة الاستطراد إلا وتجد له رواحاً إلى منبعثه.

والمن هنا: إسداء المِنَّة، أي: النعمة، وليس هو تعداد النعمة، على المُنعَم عليه مثل الذي في قوله: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ في سورة البقرة [264]، وإن كان ذكر هذا المن منًّا بالمعنى الآخر، والكل محمود من الله تعالى لأن المن إنما كان مذموماً لما فيه من إبداء التطاول على المنعم عليه، وطَوْلُ الله ليس بمجحود.

والمراد بالمؤمنين هنا المؤمنون يومئذ، وهم الذين كانوا مع النبي ﷺ بقرينة السياق وهو قوله: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾، أي: من أمّتهم العربية.

و﴿إِذْ﴾ ظرف لـ ﴿مَنَّ﴾ لأن الإنعام بهذه النعمة حصل أوقات البعث.

ومعنى ﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ المماثلة لهم في الأشياء التي تكون المماثلة فيها سبباً لقوة التواصل، وهي هنا: النسب، واللغة، والوطن. والعرب تقول: فلان من بني فلان من أنفسهم، أي: من صميمهم ليس انتسابه إليهم بولاء أو لصق، وكأن هذا وجه إطلاق النفس عليه التي هي في معنى المماثلة، فكونه من أهل نسبهم، أي: كونه عربياً يوجب أنسهم به والركون إليه وعدم الاستيحاش منه، وكونه يتكلم بلسانهم يجعلهم سريعين إلى فهم ما يجيء به، وكونه جاراً لهم ورِبِّياً فيهم يعجل لهم التصديق برسالته، إذ يكونون قد خبروا أمره، وعلموا فضله، وشاهدوا استقامته ومعجزاته. وعن النقاش: قيل ليس في العرب قبيلة إلا ولها ولادة لرسول الله ﷺ إلا تغلب، وبذلك فسّر: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: 23].

وهذه المنة خاصة بالعرب ومزيَّة لهم، زيادة على المنة ببعثة محمد على جميع البشر، فالعرب وهم الذين تلقوا الدعوة قبل الناس كلهم، لأن الله أراد ظهور الدين بينهم ليتلقوه

التلقي الكامل المناسب لصفاء أذهانهم وسرعة فهمهم لدقائق اللغة، ثم يكونوا هم حملته إلى البشر، فيكونوا أعواناً على عموم الدعوة، ولمن تخلَّق بأخلاق العرب وأتقن لسانهم والتبس بعوائدهم وأذواقهم اقتراب من هذه المزية وهو معظمها، إذ لم يفته منها إلا النسب والموطن وما هما إلا مكمِّلان لحسن التلقي، ولذلك كان المؤمنون مدة حياة رسول الله ﷺ من العرب خاصة بحيث إن تلقيهم الدعوة كان على سواء في الفهم حتى استقر الدين. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**من دخل في الإسلام فهو من العرب**».

وقوله: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾، أي: يقرأ عليهم القرآن، وسمِّيت جمل القرآن آيات لأن كل واحدة منها دليل على صدق الرسول من حيث بلاغة اللفظ وكمال المعنى، كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير، فكانوا صالحين لفهم ما يتلى عليهم من غير حاجة لترجمان.

والتزكية: التطهير، أي: يطهر النفوس بهدي الإسلام.

وتعليم الكتاب هو تبيين مقاصد القرآن وأمرهم بحفظ ألفاظه، لتكون معانيه حاضرة عندهم.

والمراد بالحكمة ما اشتملت عليه الشريعة من تهذيب الأخلاق وتقنين الأحكام، لأن ذلك كله مانع الأنفس من سوء الحال واختلال النظام، وذلك من معنى الحكمة، وتقدم القول في ذلك عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 269].

وعطفُ الحكمة على الكتاب عطف الأخص من وجه على الأعم من وجه، فمن الحكمة ما هو في الكتاب نحو ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9] ومنها ما ليس في الكتاب مثل قوله ﷺ: «**لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين**»، وفي الكتاب ما هو عِلم وليس حكمة مثل فرض الصلاة والحج.

وجملة: ﴿وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ حال، ﴿وَإِن﴾ مخففة مهملة، والجملة بعدها خبر عن ضمير الشأن محذوف، والجملة خبره على رأي صاحب الكشاف، وهو التحقيق إذ لا وجه لزوال عملها مع بقاء معناها، ولا وجهة للتفرقة بينها وبين المفتوحة إذا خففت، فقد قدَّروا لها اسماً هو ضمير الشأن، بل نجد المكسورة أولى ببقاء العمل عند التخفيف لأنها أم الباب فلا يزول عملها بسهولة، وقال جمهور النحاة: يبطل عملها وتكون بعدها جملة، وعلى هذا فالمراد بإهمالها أنها لا تنصب مفردين بل تعمل في ضمير شأن وجملة إما اسمية، أو فعلية فِعْلها من النواسخ غالباً.

ووصف الضلال بالمبين لأنه لشدَّته لا يلتبس على أحد بشائبة هدى، أو شبهة،

فكان حاله مبيناً كونه ضلالاً كقوله: ﴿قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [النمل: 13].

والمراد به ضلال الشرك والجهالة والتقاتل وأحكام الجاهلية.

ويجوز أن يشمل قوله: ﴿عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ المؤمنين في كل العصور ويراد بكونه ﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ أنه من نوع البشر. ويراد بإسناد تعليم الكتاب والحكمة إليه ما يجمع بين الإسناد الحقيقي والمجازي، لأن تعليم ذلك متلقى منه مباشرة أو بالواسطة.

[165] ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿165﴾﴾.

عطف الاستفهام الإنكاري التعجبي على ما تقدم، فإن قولهم: ﴿أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ مما ينكر ويتعجَّب السامع من صدوره منهم بعدما علموا ما أتوا من أسباب المصيبة، إذ لا ينبغي أن يخفى على ذي فطنة، وقد جاء موقع هذا الاستفهام بعدما تكرر: من تسجيل تبعة الهزيمة عليهم بما ارتكبوا من عصيان أمر الرسول، ومن العجلة إلى الغنيمة، وبعد أن أمرهم بالرضا بما وقع، وذكَّرهم النصر الواقع يوم بدر، عطف على ذلك هنا إنكارُ تعجبهم من إصابة الهزيمة إياهم.

و«لمَّا» اسم زمان مضمَّن معنى الشرط، فيدل على وجود جوابه لوجود شرطه، وهو ملازم الإضافة إلى جملة شرطه، فالمعنى: قلتم لما أصابتكم مصيبة: ﴿أَنَّىٰ هَٰذَا﴾.

وجملة ﴿قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا﴾ صفة لمصيبة، ومعنى أصبتم: غلبتم العدو ونلتم منه مِثْلَي ما أصابكم به، يقال: أصاب إذا غلب، وأُصيب إذا غُلِب. قال قَطَرِيُّ بن الفُجاءة:

ثم انصرفتُ وقد أصَبْتُ ولم أُصَب ... جَذَعَ البصيرة قارح الإقدام

والمراد بمثليها المساويان في الجنس أو القيمة باعتبار جهة المماثلة، أي: أنكم قد نلتم مِثلَي ما أصابكم، والمماثلة هنا مماثلة في القدر والقيمة، لا في الجنس، فإن رزايا الحرب أجناس: قتل، وأسر، وغنيمة، وأسلاب، فالمسلمون أصابهم يوم أُحد القتل: إذ قُتل منهم سبعون، وكانوا قد قتلوا من المشركين يوم بدر سبعين، فهذا أحد المثلين، ثم إنهم أصابوا من المشركين أسرى يوم بدر فذلك مثل آخر في المقدار إذ الأسير كالقتيل، أو أريد أنهم يوم أُحد أصابوا قتلى إلا أن عددهم أقل فهو مثل في الجنس لا في المقدار والقيمة.

و﴿أَنَّىٰ﴾ استفهام بمعنى (من أين) قصدوا به التعجب والإنكار، وجملة: ﴿قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا﴾ جواب «لمَّا»، والاستفهام بأنى هنا مستعمل في التعجب.

ثم ذيّل الإنكار والتعجب بقوله: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ

﴿قَدِيرٌ﴾، أي: إن الله قدير على نصركم وعلى خذلانكم، فلما عصيتم وجررتم لأنفسكم الغضب قدر الله لكم الخذلان.

[166 ـ 168] ﴿وَمَا أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿166﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿167﴾ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿168﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿أَوَلَمَّا أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ﴾ [آل عمران: 165] وهو كلام وارد على معنى التسليم، أي: هَبُوا أن هذه مصيبة، ولم يكن عنها عوض، فهي بقدر الله، فالواجب التسليم، ثم رجع إلى ذكر بعض ما في ذلك من الحكمة.

وقوله: ﴿وَمَا أَصَٰبَكُمْ﴾ أراد به عين المراد بقوله: ﴿أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ﴾ وهي مصيبة الهزيمة. وإنما أعيد ما أصابكم ليعين اليوم بأنه يوم التقى الجمعان. ﴿وَمَا﴾ موصولة مضمَّنة معنى الشرط كأنه قيل: وأما ما أصابكم، لأن قوله: ﴿وَمَا أَصَٰبَكُمْ﴾ معناه بيان سببه وحكمته، فلذلك قرن الخبر بالفاء. و﴿يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ هو يوم أُحد. وإنما لم يقل وهي بإذن الله لأن المقصود إعلان ذكر المصيبة وأنها بإذن الله، إذ المقام مقام إظهار الحقيقة، وأما التعبير بلفظ (ما أصابكم) دون أن يعاد لفظ المصيبة فتفنن، أو قصد الإطناب.

والإذن هنا مستعمل في غير معناه إذ لا معنى لتوجه الإذن إلى المصيبة فهو مجاز في تخلية الله تعالى بين أسباب المصيبة وبين المصابين، وعدم تدارك ذلك باللطف. ووجه الشبه أن الإذن تخلية بين المأذون ومطلوبه ومراده، ذلك أن الله تعالى رتب الأسباب والمسببات في هذا العالم على نظام، فإذا جاءت المسببات من قبل أسبابها فلا عجب، والمسلمون أقل من المشركين عَدداً وعُدداً فانتصار المسلمين يوم بدر كرامة لهم، وانهزامهم يوم أُحد عادة وليس بإهانة. فهذا المراد بالإذن.

وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ عطف على ﴿فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ عطف العلة على السبب. والعلم هنا كناية عن الظهور والتقرر في الخارج كقول إياس بن قبيصة الطائي:

وأقبلتُ والخَطِّيُّ يَخطرُ بيننا ... لأعلمَ من جبانُها من شُجاعها

أراد لتظهر شجاعتي وجبن الآخرين، وقد تقدم نظيره قريباً.

و﴿ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟﴾ هم عَبْدُالله بْنُ أُبيّ ومن انخزل معه يوم أُحد، وهم الذين قيل

فيهم: «تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا»، قاله لهم عبدالله بن عمر بن حَرام الأنصاري، والد جابر بن عبدالله، فإنه لما رأى انخزالهم قال لهم: اتقوا الله ولا تتركوا نبيكم وقاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا. والمراد بالدفع حراسة الجيش وهو الرباط، أي: ادفعوا عنا من يريدنا من العدو، فلما قال عبدالله بن عمر بن حرام ذلك أجابه عبدالله بن أُبي وأصحابه بقولهم: لو نعلم قتالًا لاتبعناكم، أي: لم نعلم أنه قتال، قيل: أرادوا أن هذا ليس بقتال بل إلقاء باليد إلى التهلكة، وقيل: أرادوا أن قريشاً لا ينوون القتال، وهذا لا يصح إلا لو كان قولهم هذا حاصلًا قبل انخزالهم، وعلى هذين فالعلم بمعنى التحقق المسمَّى بالتصديق عند المناطقة، وقيل: أرادوا لو نحسن القتال لاتبعناكم. فالعلم بمعنى المعرفة، وقولهم حينئذ تهكُّم وتعذُّر.

ومعنى ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ أن ما يشاهد من حالهم يومئذ أقرب دلالة على أنهم يُبطنون الكفر من دلالة أقوالهم: إنا مسلمون، واعتذارهم بقولهم: لو نعلم قتالًا لاتبعناكم، أي: إن عذرهم ظاهر الكذب، وإرادة تفشيل المسلمين، والقرب مجاز في ظهور الكفر عليهم.

ويتعلق كل من المجرورين في قوله: ﴿مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ بقوله: ﴿أَقْرَبُ﴾ لأن ﴿أَقْرَبُ﴾ تفضيل يقتضي فاضلًا ومفضولًا، فلا يقع لبس في تعلُّق مجرورين به، لأن السامع يرد كل مجرور إلى بعض معنى التفضيل.

وقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ استئناف لبيان مغزى هذا الاقتراب، لأنهم يُبدون من حالهم أنهم مؤمنون، فكيف جُعلوا إلى الكفر أقرب، فقيل: إن الذي يبدونه ليس موافقاً لما في قلوبهم، وفي هذا الاستئناف ما يمنع أن يكون المراد من الكفر في قوله: ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ﴾ أهل الكفر.

وقوله: ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَٰنِهِمْ﴾ بدل من ﴿الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ أو صفة له، إذا كان مضمون صلته أشهر عند السامعين، إذ لعلهم عُرفوا من قبل بقولهم فيما تقدم: ﴿لَّوْ كَانُوا عِندَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ فذُكر هنا وصفاً لهم ليتميزوا كمال تمييز. واللام في ﴿لِإِخْوَٰنِهِمْ﴾ للتعليل وليست للتعدية، قالوا: كما هي في قوله: ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِى الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 156].

والمراد بالإخوان هنا عين المراد هناك، وهم الخزرج الذين قتلوا يوم أُحد، وهم من جلة المؤمنين.

وجملة ﴿وَقَعَدُوا﴾ حال معترضة، ومعنى: ﴿لَوْ أَطَاعُونَا﴾، أي: امتثلوا إشارتنا في عدم الخروج إلى أُحد، وفعلوا كما فعلنا، وقرأ الجمهور: ﴿مَا قُتِلُوا﴾ بتخفيف التاء من

القتل. وقرأه هشام عن ابن عامر بتشديد التاء من التقتيل للمبالغة في القتل، وهو يفيد معنى تفظيعهم ما أصاب إخوانهم من القتل طعناً في طاعتهم النبي ﷺ.

وقوله: ﴿قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، أي: ادرأوه عند حلوله، فإن من لم يمت بالسيف مات بغيره، أي: إن كنتم صادقين في أن سبب موت إخوانكم هو عصيان أمركم.

[169 ـ 172] ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (170) يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (171) الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ (172)﴾.

قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ عطف على ﴿قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ﴾ [آل عمران: 168]، فلما أمر الله نبيه أن يجيبهم بما فيه تبكيتهم على طريقة إرخاء العِنان لهم في ظنهم أن الذين قتلوا من إخوانهم قد ذهبوا سدى، فقيل لهم: إن الموت لا مفر منه على كل حال، أعرض بعد ذلك عن خطابهم لقلة أهليتهم، وأقبل على خطاب من يستأهل المعرفة، فقال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ وهو إبطال لما تلهف منه المنافقون على إضاعة قتلاهم.

والخطاب يجوز أن يكون للنبي ﷺ تعليماً له، وليعلِّم المسلمين، ويجوز أن يكون جارياً على طريقة العرب في عدم إرادة مخاطَبٍ معين.

والحسبان: الظن، فهو نهي عن أن يظن أنهم أموات، وبالأحرى يكون نهياً عن الجزم بأنهم أموات.

وقرأ الجمهور: ﴿الَّذِينَ قُتِلُوا﴾ بتخفيف التاء، وقرأه ابن عامر ـ بتشديد التاء ـ، أي: قتِّلوا قتلًا كثيراً.

وقوله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ للإضراب عن قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا﴾ فلذلك كان ما بعدها جملة غير مفرد، لأنها أضربت عن حكم الجملة ولم تُضرِب عن مفرد من الجملة، فالوجه في الجملة التي بعدها أن تكون اسمية من المبتدأ المحذوف والخبر الظاهر، فالتقدير: بل هم أحياء، ولذلك قرأه السبعة بالرفع، وقرئ بالنصب على أن الجملة فعلية، والمعنى: بل أحسبتم أحياء، وأنكرها أبو علي الفارسي.

وقد أثبت القرآن للمجاهدين موتاً ظاهراً بقوله: ﴿قُتِلُوا﴾، ونفى عنهم الموت الحقيقي

بقوله: ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ فعلِمنا أنهم وإن كانوا أمواتَ الأجسام فهم أحياء الأرواح، حياة زائدة على حقيقة بقاء الأرواح، غير مضمحلة، بل هي حياة بمعنى تحقق آثار الحياة لأرواحهم من حصول اللذات والمدركات السارة لأنفسهم، ومسرتهم بإخوانهم، ولذلك كان قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ دليلًا على أن حياتهم خاصة بهم، ليست هي الحياة المتعارفة في هذا العالم، أعني حياة الأجسام وجريان الدم في العروق، ونبضات القلب، ولا هي حياة الأرواح الثابتة لأرواح جميع الناس، وكذلك الرزق يجب أن يكون ملائماً لحياة الأرواح وهو رزق النعيم في الجنة. فإن علَّقنا ﴿عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ بقوله: ﴿أَحۡيَآءٌ﴾ كما هو الظاهر، فالأمر ظاهر، وإن علقناه بقوله: ﴿يُرۡزَقُونَ﴾ فكذلك، لأن هذه الحياة لما كان الرزق الناشئ عنها كائناً عند الله، كانت حياة غير مادية ولا دنيوية، وحينئذ فتقديم الظرف للاهتمام بكينونة هذا الرزق. وقوله: ﴿فَرِحِينَ﴾ حال من ضمير ﴿يُرۡزَقُونَ﴾.

والاستبشار: حصول البشارة، فالسين والتاء فيه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡنَى ٱللَّهُ﴾ [التغابن: 6]، وقد جمع الله لهم بين المسرة بأنفسهم والمسرة بمن بقي من إخوانهم، لأن في بقائهم نكاية لأعدائهم، وهم مع حصول فضل الشهادة لهم على أيدي الأعداء يتمنون هلاك أعدائهم، لأن في هلاكهم تحقيق أمنية أخرى لهم وهي أمنية نصر الدين.

فالمراد ﴿بِٱلَّذِينَ لَمۡ يَلۡحَقُواْ بِهِم﴾ رفقاؤهم الذي كانوا يجاهدون معهم، ومعنى: ﴿لَمۡ يَلۡحَقُواْ بِهِم﴾ لم يستشهدوا فيصيروا إلى الحياة الآخرة.

و﴿مِّنۡ خَلۡفِهِمۡ﴾ تمثيل بمعنى من بعدهم، والتقدير: ويستبشرون بالذين لم يصيروا إلى الدار الآخرة من رفاقهم بأمنهم وانتفاء ما يُحزنهم. وقوله: ﴿أَلَّا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدل اشتمال، و«لا» عاملة عمل ليس ومفيدة معناها، ولم يُبن اسم «لا» على الفتح هنا لظهور أن المقصود نفي الجنس ولا احتمال لنفي الوحدة فلا حاجة لبناء النكرة على الفتح، وهو كقول إحدى نساء حديث أم زرع: «**زوجي كلَيل تِهامة، لا حرٌّ ولا قر، ولا مخافة ولا سآمة**». برفع الأسماء النكرات الثلاثة.

وفي هذا دلالة على أن أرواح هؤلاء الشهداء مُنحت الكشف على ما يسرها من أحوال الذين يهمهم شأنهم في الدنيا. وأن هذا الكشف ثابت لجميع الشهداء في سبيل الله، وقد يكون خاصاً بالأحوال السارة لأنها لذة لها. وقد يكون عامًّا لجميع الأحوال لأن لذة الأرواح تحصل بالمعرفة، على أن الإمام الرازي حصر اللذة الحقيقية في المعارف. وهي لذة الحكماء بمعرفة حقائق الأشياء، ولو كانت سيئة.

وفي الآية بشارة لأصحاب أُحد الأحياء بأنهم لا تلحقهم نكبة بعد ذلك اليوم.

وضمير ﴿يَسۡتَبۡشِرُونَ بِنِعۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ يجوز أن يعود إلى الذين ﴿لَمۡ يَلۡحَقُواْ بِهِم﴾

فتكون الجملة حالًا من الذين ﴿لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم﴾، أي: لا خوف عليهم ولا حزن فهم مستبشرون بنعمة من الله، ويحتمل أن يكون تكريراً لقوله: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا﴾ والضمير لـ ﴿الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وفائدة التكرير تحقق معنى البشارة كقوله: ﴿رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63] فكرر أغويناهم، ولأن هذا استبشار منه عائد لأنفسهم، ومنه عائد لرفاقهم الذين استجابوا لله من بعد القرح، والأولى عائد لإخوانهم. والنعمة: هي ما يكون به صلاح، والفضل: الزيادة في النعمة.

وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قرأه الجمهور بفتح همزة «أنَّ» على أنه عطف على (نعمة من الله وفضل)، والمقصود من ذلك تفخيم ما حصل لهم من الاستبشار وانشراح الأنفس بأن جمع الله لهم المسرة الجثمانية الجزئية والمسرة العقلية الكلية، فإن إدراك الحقائق الكلية لذة روحانية عظيمة لشرف الحقائق الكلية، وشرف العلم بها، وحصول المسرة للنفس من انكشافها لها وإدراكها، أي: استبشروا بأنْ علِموا حقيقة كلية وسراً جليلًا من أسرار العلم بصفات الله وكمالاته، التي تعمُّ آثارها أهل الكمال كلَّهم، فتشمل الذين أدركوا وغيرهم، ولولا هذا المعنى الجليل لم يكن داع إلى زيادة ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ إذ لم يحصل بزيادته زيادة نعمة وفضل للمستبشرين من جنس النعمة والفضل الأولين، بل حصلت نعمة وفضل آخران.

وقرأ الكسائي بكسر همزة «إن» على أنه عطف على جملة: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ﴾ في معنى التذييل فهو غير داخل فيما استبشر به الشهداء. ويجوز أن تكون الجملة على هذا الوجه ابتداء كلام، فتكون الواو للاستئناف.

وجملة ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ صفة للمؤمنين أو مبتدأ خبره ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ وهذه الاستجابة تشير إلى ما وقع إثر أُحد من الإرجاف بأن المشركين، بعد أن بلغوا الروحاء، خطر لهم أن لو لحقوا المسلمين فاستأصلوهم. وقد مر ذكر هذا وما وقع لمعبد بن أبي معبد الخزاعي عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: 149]. وقد تقدم القول في القرح عند قوله: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران: 140]. والظاهر أنه هنا القرح المجازي، ولذلك لم يُجمع فيقال القروح.

[173 ـ 175] ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (173) فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (174) إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (175)﴾.

يجوز أن يكون ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ إلى آخره، بدلًا من ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [آل عمران: 172] أو صفة له، أو صفة ثانية للمؤمنين في قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 171] على طريقة ترك العطف في الأخبار. وإنما جيء بإعادة الموصول، دون أن تعطف الصلة على الصلة، اهتماماً بشأن هذه الصلة الثانية حتى لا تكون كجزء صلة، ويجوز أن يكون ابتداء كلام مستأنف، فيكون مبتدأ وخبره قوله: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾، أي: ذلك القول، كما سيأتي. وهذا تخلص بذكر شأن من شؤون المسلمين كفاهم الله به بأس عدوهم بعد يوم أُحد بعام، إنجازاً لوعدهم مع أبي سفيان إذ قال: موعدكم بدر في العام القابل، وكان أبو سفيان قد كره الخروج إلى لقاء المسلمين في ذلك الأجل، وكاد للمسلمين ليُظهر إخلاف الوعد منهم ليجعل ذلك ذريعة إلى الإرجاف بين العرب بضعف المسلمين، فجاعَلَ ركباً من عبد القيس مارِّين بمر الظهران قرب مكة قاصدين المدينة للميرة، أن يخبروا المسلمين بأن قريشاً جمعوا لهم جيشاً عظيماً، وكان مع الركب نُعيم بن مسعود الأشجعي، فأخبر نعيم ومن معه المسلمين بذلك فزاد ذلك المسلمين استعداداً وحمية للدين، وخرجوا إلى الموعد وهو بدر فلم يجدوا المشركين وانتظروهم هناك، وكانت هنالك سوق فاتجروا ورجعوا سالمين غير مذمومين، فذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾، أي: الركب العَبْدِيُّون ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾، أي: إن قريشاً قد جمعوا لكم. وحذف مفعول ﴿جَمَعُوا۟﴾، أي: جمعوا أنفسهم وعُددهم وأحلافهم كما فعلوا يوم بدر الأول.

وقال بعض المفسرين وأهل العربية: إن لفظ ﴿ٱلنَّاسَ﴾ هنا أطلق على نُعيم بن مسعود وأبي سفيان، وجعلوه شاهداً على استعمال الناس بمعنى الواحد والآية تحتمله، وإطلاق لفظ الناس مراداً به واحد أو نحوه مستعمل لقصد الإبهام، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: 54]، قال المفسرون: يعني بـ﴿ٱلنَّاسَ﴾ محمداً ﷺ.

وقوله: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾، أي: زادهم قول الناس، فضمير الرفع المستتر في ﴿فَزَادَهُمْ﴾ عائد إلى القول المستفاد من فعل ﴿قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ أو عائد إلى الناس، ولما كان ذلك القول مراداً به تخويف المسلمين ورجوعهم عن قصدهم، وحصل منه خلاف ما أراد به المشركون، جُعل ما حصل به زائداً في إيمان المسلمين. فالظاهر أن الإيمان أطلق هنا على العمل، أي: العزم على النصر والجهاد، وهو بهذا المعنى يزيد وينقص. ومسألة زيادة الإيمان ونقصه مسألة قديمة، والخلاف فيها مبني على أن الأعمال يطلق عليها اسم الإيمان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: 143]

يعني صلاتكم. أما التصديق القلبي وهو عقد القلب على إثبات وجود الله وصفاته وبعثة الرسل وصدق الرسول، فلا يقبل النقص، ولا يقبل الزيادة، ولذلك لا خلاف بين المسلمين في هذا المعنى، وإنما هو خلاف مبني على اللفظ، غير أنه قد تقرر في علم الأخلاق أن الاعتقاد الجازم إذا تكررت أدلته، أو طال زمانه، أو قارنته التجارب، يزداد جلاء وانكشافاً، وهو المعبر عنه بالمَلَكة، فلعل هذا المعنى مما يراد بالزيادة، بقرينة أن القرآن لم يطلق وصف النقص في الإيمان بل ما ذكر إلا الزيادة، وقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260].

وقولهم: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ كلمة لعلهم ألهموها أو تلقَّوها عن النبي ﷺ. وحسب، أي: كاف، وهو اسم جامد بمعنى الوصف ليس له فعل، قالوا: ومنه اسمه تعالى الحسيب، فهو فعيل بمعنى مُفعل. وقيل: الإحساب هو الإكفاء، وقيل: هو اسم فعل بمعنى كفى، وهو ظاهر القاموس. ورده ابن هشام في توضيحه بأن دخول العوامل عليه نحو ﴿فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: 62]، وقولهم: بحسبك درهم، ينافي دعوى كونه اسم فعل لأن أسماء الأفعال لا تدخل عليها العوامل، وقيل: هو مصدر، وهو ظاهر كلام سيبويه. وهو من الأسماء اللازمة للإضافة لفظاً دون معنى، فيبنى على الضم مثل: قبل وبعد، كقولهم: أعطه درهمين فحسبُ، ويتجدد له معنى حينئذ فيكون بمعنى لا غير. وإضافته لا تفيده تعريفاً لأنه في قوة المشتق ولذلك توصف به النكرة، وهو ملازم الإفراد والتذكير فلا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث لأنه لجموده شابه المصدر، أو لأنه لما كان اسم فعل فهو كالمصدر، أو لأنه مصدر، وهو شأن المصادر، ومعناها: إنهم اكتفوا بالله ناصراً وإن كانوا في قلة وضعف.

وجملة ﴿وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ معطوفة على ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ في كلام القائلين، فالواو من المحكي لا من الحكاية، وهو من عطف الإنشاء على الخبر الذي لا تطلب فيه إلا المناسبة. والمخصوص بالمدح محذوف لتقدم دليله.

و﴿الْوَكِيلُ﴾ فعيل بمعنى مفعول، أي: موكول إليه. يقال: وكل حاجته إلى فلان إذا اعتمد عليه في قضائها وفوض إليه تحصيلها، ويقال للذي لا يستطيع القيام بشؤونه بنفسه: رجل وَكَل بفتحتين، أي: كثير الاعتماد على غيره، فالوكيل هو القائم بشأن من وكَّله، وهذا القيام بشأن الموكِّل يختلف باختلاف الأحوال الموكَّل فيها، وبذلك الاختلاف يختلف معنى الوكيل، فإن كان القيام في دفع العداء والجور فالوكيل الناصر والمدافع: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 66]، ومنه: ﴿فَمَن يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [النساء: 109]. ومنه الوكيل في الخصومة. وإن كان في شؤون

الحياة فالوكيل الكافل والكافي، ومنه: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِى وَكِيلًا﴾ [الإسراء: 2] كما قال: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: 91] ولذلك كان من أسمائه تعالى: الوكيل، وقوله: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ ومنه الوكيل على المال، ولذلك أطلق على هذا المعنى أيضاً اسم الكفيل في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾. وقد حمل الزمخشري الوكيل على ما يشمل هذا عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ في سورة الأنعام [102]، فقال: وهو مالك لكل شيء من الأرزاق والآجال رقيب على الأعمال. وذلك يدل على أن الوكيل اسم جامع للرقيب والحافظ في الأمور التي يُعنى الناس بحفظها ورقابتها وادخارها، ولذلك يتقيد ويتعمَّم بحسب المقامات.

وقوله: ﴿فَانقَلَبُواْ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ تعقيب للإخبار عن ثبات إيمانهم وقولهم: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، وهو تعقيب لمحذوف يدل عليه فعل ﴿فَانقَلَبُواْ﴾، لأن الانقلاب يقتضي أنهم خرجوا للقاء العدو الذي بلغ عنهم أنهم جمعوا لهم ولم يعبأوا بتخويف الشيطان، والتقدير: فخرجوا فانقلبوا بنعمة من الله.

والباء للملابسة، أي: ملابسين لنعمة وفضل من الله. فالنعمة هي ما أخذوه من الأموال، والفضل فضل الجهاد. ومعنى ﴿لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ﴾ لم يلاقوا حرباً مع المشركين.

وجملة ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ إما استئناف بياني إن جعلتَ قوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ بدلًا أو صفة كما تقدم، وإما خبر عن ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ إن جعلتَ قوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ مبتدأ، والتقدير: الذين قال لهم الناس إلى آخره إنما مقالهم يخوف الشيطان به. ورابط هذه الجملة بالمبتدأ، وهو ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ على هذا التقدير، عن اسم الإشارة، واسم الإشارة مبتدأ.

ثم الإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ﴾ إما عائد إلى المقال، فلفظ ﴿الشَّيْطَٰنُ﴾ على هذا مبتدأ ثان، ولفظه مستعمل في معناه الحقيقي، والمعنى: أن ذلك المقال ناشئ عن وسوسة الشيطان في نفوس الذين دبروا مكيدة الإرجاف بتلك المقالة لتخويف المسلمين بواسطة ركب عبد القيس.

وإما أن تعود الإشارة إلى ﴿النَّاسُ﴾ من قوله: ﴿قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ لأن الناس مؤول بشخص، أعني نُعيماً ابن مسعود، فالشيطان بدل أو بيان من اسم الإشارة، وأطلق عليه لفظ شيطان على طريقة التشبيه البليغ.

وقوله: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ تقديره يخوفكم أولياءه، فحذف المفعول الأول لفعل ﴿يُخَوِّفُ﴾ بقرينة قوله بعده: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ فإنَّ خوَّف يتعدى إلى مفعولين إذ هو مضاعف

خاف المجرد، وخاف يتعدى إلى مفعول واحد فصار بالتضعيف متعدِّياً إلى مفعولين من باب كسا كما قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: 28].

وضمير ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ على هذا يعود إلى ﴿أَوْلِيَآءَهُۥ﴾. وجملة: ﴿وَخَافُونِ﴾ معترضة بين جملة: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ وجملة: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

وقوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ شرط مؤخر تقدم دليل جوابه، وهو تذكير وإحماء لإيمانهم، وإلا فقد علم أنهم مؤمنون حقاً.

[176] ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا ٱللَّهَ شَيْـًٔا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (176)﴾.

نهي للرسول عن أن يحزن من فعل قوم يحرصون على الكفر، أي: على أعماله، ومعنى ﴿يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ يتوغلون فيه ويَعْجَلون إلى إظهاره وتأييده والعمل به عند سنوح الفرص، ويحرصون على إلقائه في نفوس الناس، فعبر عن هذا المعنى بقوله: ﴿يُسَٰرِعُونَ﴾، فقيل: ذلك من التضمين، ضمَّن يسارعون معنى يقعون، فعدي بفي، وهي طريقة الكشاف وشروحه، وعندي أن هذا استعارة تمثيلية: شبه حال حرصهم وجدهم في تكفير الناس وإدخال الشك على المؤمنين وتربصهم الدوائر وانتهازهم الفرص بحال الطالب المسارع إلى تحصيل شيء يخشى أن يفوته وهو متوغل فيه متلبس به، فلذلك عدِّي ففي الدالة على سرعتهم سرعة طالب التمكين، لا طالب الحصول، إذ هو حاصل عندهم، ولو عدِّي بإلى لفهم منه أنهم لم يكفروا عند المسارعة. قيل: هؤلاء هم المنافقون، وقيل: قوم أسلموا ثم خافوا من المشركين فارتدوا.

وجملة ﴿إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ تعليل للنهي عن أن يحزنه تسارعهم إلى الكفر بعلة يوقن بها الرسول عليه الصلاة والسلام. وموقع إن في مثل هذا المقام إفادة التعليل، وإنَّ تغني غناء فاء التسبب، كما تقدم غير مرة.

ونفي ﴿لَن يَضُرُّوا ٱللَّهَ﴾ مراد به نفي أن يعطلوا ما أراده، إذ قد كان الله وعد الرسول إظهار دينه على الدين كله، وكان سعي المنافقين في تعطيل ذلك، نهى الله رسوله أن يحزن لما يبدو له من اشتداد المنافقين في معاكسة الدعوة، وبيَّن له أنهم لن يستطيعوا إبطال مراد الله، تذكيراً له بأنه وعده بأنه متم نوره.

ووجه الحاجة إلى النهي: هو أن نفس الرسول، وإن بلغت مرتقى الكمال، لا تعدو أن تعتريها في بعض أوقات الشدة أحوال النفوس البشرية: من تأثير مظاهر

الأسباب، وتوقع حصول المسببات العادية عندها، كما وقع للرسول ﷺ يوم بدر وهو في العريش، وإذا انتفى إضرارهم الله انتفى إضرارهم المؤمنين فيما وعدهم الله. وقرأ الجمهور: يَحْزُنْكَ بفتح الياء وضم الزاي من حَزَنه إذا أدخل عليه الحزن، وقرأه نافع بضم الياء وكسر الزاي من أحزانه.

وجملة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ﴾ استئناف لبيان جزائهم على كفرهم في الآخرة، بعد أن بين السلامة من كيدهم في الدنيا، والمعنى: أن الله خذلهم وسلبهم التوفيق فكانوا مسارعين في الكفر لأنه أراد أن لا يكون لهم حظ في الآخرة. والحظ: النصيب من شيء نافع.

[177] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٧﴾.

تكرير لجملة: ﴿إِنَّهُمۡ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۗ﴾ [آل عمران: 176] قصد به، مع التأكيد، إفادة هذا الخبر استقلالاً للاهتمام به بعد أن ذُكر على وجه التعليل لتسلية الرسول، وفي اختلاف الصلتين إيماء إلى أن مضمون كل صلة منهما هو سبب الخبر الثابت لموصولها، وتأكيد لقوله: ﴿إِنَّهُمۡ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۗ﴾ المتقدم، كقول لبيد:

كدُخان نارٍ ساطِع أسنامُها

بعد قوله:

كدُخان مُشْعَلَةٍ يُشَبّ ضِرامُها

مع زيادة بيان اشتهارهم هم بمضمون الصلة.

والاشتراء مستعار للاستبدال كما تقدم في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ في سورة البقرة [16].

[178] ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ خَيۡرٞ لِّأَنفُسِهِمۡۚ إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ١٧٨﴾.

عطف على قوله: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ﴾ [آل عمران: 169] والمقصود مقابلة الإعلام بخلاف الحسبان في حالتين؛ إحداهما: تلوح للناظر حالة ضر، والأخرى: تلوح حالة خير، فأعلم الله أن كلتا الحالتين على خلاف ما يتراءى للناظرين.

ويجوز كونه معطوفاً على قوله: ﴿وَلَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِۚ﴾ [آل عمران: 176] إذ نهاه عن أن يكون ذلك موجباً لحزنه، لأنهم لا يضرون الله شيئاً، ثم ألقى إليه خبراً لقصد إبلاغه إلى المشركين وإخوانهم المنافقين: أن لا يحسبوا أن بقاءهم نفع لهم بل هو إملاء لهم يزدادون به آثاماً، ليكون أخذهم بعد ذلك أشد. وقرأه الجمهور: ﴿وَلَا

﴿يَحْسِبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ بياء الغيبة وفاعل الفعل ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾، وقرأه حمزة وحده بتاء الخطاب.

فالخطاب أمر للرسول عليه الصلاة والسلام وهو نهي عن حسبان لم يقع، فالنهي للتحذير منه أو عن حسبان هو خاطر خطر للرسول ﷺ غير أنه حسبان تعجب، لأن الرسول يعلم أن الإملاء ليس خيراً لهم، أو المخاطب الرسول والمقصود غيره، ممن يظن ذلك من المؤمنين على طريقة التعريض مثل ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65]، أو المراد من الخطاب كل مخاطب يصلح لذلك.

وعلى قراءة الياء التحتية فالنهي مقصود به بلوغه إليهم ليعلموا سوء عاقبتهم، ويُمِرَّ عيشهم بهذا الوعيد، لأن المسلمين لا يحسبون ذلك من قبل. والإملاء: الإمهال في الحياة، والمراد به هنا تأخير حياتهم، وعدم استئصالهم في الحرب، حيث فرحوا بالنصر يوم أُحد، وبأن قتلى المسلمين يوم أُحد كانوا أكثر من قتلاهم.

ويجوز أن يراد بالإملاء التخلية بينهم وبين أعمالهم في كيد المسلمين وحربهم وعدم الأخذ على أيديهم بالهزيمة والقتل كما كان يوم بدر، يقال: أملى لفرسه إذا أرخى له الطِّوَل في المرعى، وهو مأخوذ من المَلْوِ بالواو وهو سير البعير الشديد، ثم قالوا: أمليت للبعير والفرس إذا وسَّعت له في القيد لأنه يتمكن بذلك من الخبب والركض، فشُبِّه فعله بشدة السير، وقالوا: أمليت لزيد في غيه، أي: تركته: على وجه الاستعارة، وأملى الله لفلان: أخر عقابه، قال تعالى: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ۝١٨٣﴾ [الأعراف: 183] واستعير التملي لطول المدة تشبيهاً للمعقول بالمحسوس فقالوا: ملأَّك الله حبيبك تمليئة، أي: أطال عمرك معه.

وقوله: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ «أن» أخت «إن» المكسورة الهمزة، و«ما» موصولة وليست الزائدة، وقد كتبت في المصحف كلمة واحدة كما تكتب إنما المركبة من «إن» أخت «أن» و«ما» الزائدة الكافة، التي هي حرف حصر بمعنى «ما» و«إلا»، وكان القياس أن تكتب مفصولة وهو اصطلاح حدث بعد كتابة المصاحف لم يكن مطرداً في الرسم القديم، على هذا اجتمعت كلمات المفسرين من المتقدمين والمتأخرين.

وأنا أرى أنه يجوز أن يكون ﴿أَنَّمَا﴾ من قوله: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ هي «أنما» أخت «إنما» المكسورة وأنها مركبة من «أن» و«ما» الكافة الزائدة وأنها طريق من طرق القصر عند المحققين، وأن المعنى: ولا يحسبن الذين كفروا انحصار إمهالنا لهم في أنه خير لهم لأنهم لما فرحوا بالسلامة من القتل وبالبقاء بقيد الحياة قد أضمروا في

أنفسهم اعتقاد أن بقاءهم ما إلا خير لهم لأنهم يحسبون القتل شراً لهم، إذ لا يؤمنون بجزاء الشهادة في الآخرة لكفرهم بالبعث. فهو قصر حقيقي في ظنهم.

ولهذا يكون رسمهم كلمة ﴿أَنَّمَا﴾ المفتوحة الهمزة في المصحف جارياً على ما يقتضيه اصطلاح الرسم. و﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ هو بدل اشتمال من ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فيكون سادًّا مسد المفعولين، لأن المبدل منه صار كالمتروك، وسلكت طريقة الإبدال لما فيه من الإجمال، ثم التفصيل، لأن تعلق الظن بالمفعول الأول يستدعي تشوف السامع للجهة التي تعلق بها الظن، وهي مدلول المفعول الثاني، فإذا سمع ما يسد مسد المفعولين بعد ذلك تمكن من نفسه فضل تمكن وزاد تقريراً.

وقوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ استئناف واقع موقع التعليل للنهي عن حسبان الإملاء، خيراً، أي: ما هو بخير لأنهم يزدادون في تلك المدة إثماً.

و﴿إِنَّمَا﴾ هذه كلمة مركبة من إن حرف التوكيد وما الزائدة الكافة وهي أداة حصر، أي: ما نملي لهم إلا ليزدادوا إثماً، أي: فيكون أخذهم به أشد. فهو قصر قلب.

ومعناه أنه يملي لهم ويؤخرهم وهم على كفرهم فيزدادوا إثماً في تلك المدة، فيشتد عقابهم على ذلك، وبذلك لا يكون الإملاء لهم خيراً لهم، بل هو شر لهم.

واللام في ﴿لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ لام العاقبة كما هي في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: 8]، أي: إنما نملي لهم فيزدادون إثماً، فلما كان ازدياد الإثم ناشئاً عن الإملاء، كان كالعلة له، لا سيما وازدياد الإثم يعلمه الله فهو حين أملى لهم علم أنهم يزدادون به إثماً، فكان الازدياد من الإثم شديد الشبه بالعلة، أما علة الإملاء في الحقيقة ونفس الأمر فهي شيء آخر يعلمه الله، وهو داخل في جملة حكمة خلق أسباب الضلالة وأهله والشياطين والأشياء الضارة. وهي مسألة مفروغ منها في علم الكلام، وهي مما استأثر الله بعلم الحكمة في شأنه. وتعليل النهي على حسبان الإملاء لهم خيراً لأنفسهم حاصل، لأن مداره على التلازم بين الإملاء لهم وبين ازديادهم من الإثم في مدة الإملاء.

[179] ﴿مَّا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ (179)﴾.

استئناف ابتدائي، وهو رجوع إلى بيان ما في مصيبة المسلمين من الهزيمة يوم أُحد من الحكم النافعة دنيا وأخرى، فهو عَود إلى الغرض المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا

﴿أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [آل عمران: 166] بيَّن هنا أن الله لم يرد دوام اللبس في حال المؤمنين والمنافقين واختلاطهم، فقدر ذلك زماناً كانت الحكمة في مثله تقتضي بقاءه وذلك أيام ضعف المؤمنين عقب هجرتهم وشدة حاجتهم إلى الاقتناع من الناس بحسن الظاهر حتى لا يبدأ الانشقاق من أول أيام الهجرة، فلما استقر الإيمان في النفوس، وقر للمؤمنين الخالصين المقام في أمن، أراد الله تعالى تنهية الاختلاط وأن يميز الخبيث من الطيب، وكان المنافقون يكتمون نفاقهم لما رأوا أمر المؤمنين في إقبال، ورأوا انتصارهم يوم بدر، فأراد الله أن يفضحهم ويظهر نفاقهم، بأن أصاب المؤمنين بقرح الهزيمة حتى أظهر المنافقون فرحهم بنصرة المشركين، وسجل الله عليهم نفاقهم بادياً للعيان كما قال:

جزى الله المصائب كلّ خير ... عرفتُ بها عدوِّي من صديقي

وماصدق ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ هو اشتباه المؤمن والمنافق في ظاهر الحال.

وحرفا ﴿عَلَىٰ﴾ الأول والثاني، في قوله: ﴿عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ للاستعلاء المجازي، وهو التمكن من معنى مجرورها، ويتبين الوصف المبهم في الصلة بما ورد بعد ﴿حَتَّىٰ﴾ من قوله: ﴿عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾، فيعلم أن ما هم عليه هو عدم التمييز بين الخبيث والطيب.

ومعنى ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ نفي هذا عن أن يكون مراداً لله نفياً مؤكداً بلام الجحود، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 79] إلخ..

فقوله: ﴿عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾، أي: من اختلاط المؤمن الخالص والمنافق، فالضمير في قوله: ﴿أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ مخاطب به المسلمون كلهم باعتبار من فيهم من المنافقين.

والمراد بالمؤمنين المؤمنون الخلَّص من النفاق، ولذلك عبر عنهم بالمؤمنين، وغير الأسلوب لأجل ذلك، فلم يقل: ليذركم على ما أنتم عليه تنبيهاً على أن المراد بضمير الخطاب أكثر من المراد بلفظ المؤمنين، ولذلك لم يقل على ما هم عليه.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ غاية للجحود المستفاد من قوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ﴾ المفيد أن هذا الوَذْر لا تتعلق به إرادة الله بعد وقت الإخبار ولا واقعاً منه تعالى إلى أن يحصل تمييز الخبيث من الطيب، فإذا حصل تمييز الخبيث من الطيب صار هذا الوذر ممكناً، فقد تتعلق الإرادة بحصوله وبعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة.

ولحتى استعمال خاص بعد نفي الجحود، فمعناها تنهية الاستحالة: ذلك أن الجحود أخص من النفي لأن أصل وضع الصيغة الدلالة على أن ما بعد لام الجحود مناف لحقيقة اسم كان المنفية، فيكون حصوله كالمستحيل، فإذا غيَّاه المتكلم بغاية كانت تلك الغاية غاية للاستحالة المستفادة من الجحود، وليست غاية للنفي حتى يكون مفهومها أنه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفياً، وهذا كله لمح لأصل وضع صيغة الجحود من الدلالة على مبالغة النفي لا لغلبة استعمالها في معنى مطلق النفي، وقد أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب الكشاف ومتابعوه، وتنبه لها أبو حيان، فاستشكلها حتى اضطر إلى تأوُّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إن الله يخلص بينكم بالامتحان حتى يميز. وأخذ هذا التأويل من كلام ابن عطية، ولا حاجة إليه، على أنه يمكن أن يتأول تأويلًا أحسن، وهو أن يجعل مفهوم الغاية معطلًا لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم، ولكن فيما ذكرته وضوح وتوقيف على استعمال عربي رشيق.

و﴿مِنَ﴾ في قوله: ﴿مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ معناها الفصل، أي: فصل أحد الضدين من الآخر، وهو معنى أثبته ابن مالك وبحث فيه صاحب مغني اللبيب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ وقد تقدَّم القول فيه عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ في سورة البقرة [220].

وقيل: الخطاب بضمير ﴿مَا أَنتُمۡ﴾ للكفار، أي: لا يترك الله المؤمنين جاهلين بأحوالكم من النفاق.

وقرأ الجمهور: ﴿يَمِيزَ﴾ - بفتح ياء المضارعة وكسر الميم وياء تحتية بعدها ساكنة - من ماز يميز، وقرأه حمزة، والكسائي ويعقوب، وخلف بضم ياء المضارعة وفتح الميم وياء بعدها مشددة مكسورة من ميَّز مضاعف ماز.

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطۡلِعَكُمۡ﴾ عطف على قوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ﴾ يعني أنه أراد أن يميز لكم الخبيث فتعرفوا أعداءكم، ولم يكن من شأن الله إطلاعكم على الغيب، فلذلك جعل أسباباً من شأنها أن تستفزَّ أعداءكم فيظهروا لكم العداوة فتطَّلعوا عليهم، وإنما قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطۡلِعَكُمۡ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ﴾ لأنه تعالى جعل نظام هذا العالم مؤسساً على استفادة المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها.

وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجۡتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُۖ﴾ يجوز أنه استدراك على ما أفاده قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطۡلِعَكُمۡ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ﴾ حتى لا يجعله المنافقون حجة على المؤمنين، في نفي الوحي والرسالة، فيكون المعنى: وما كان الله ليطلعكم على الغيب إلا ما أطلع عليه رسوله ومن شأن الرسول أن لا يفشي ما أسره الله إليه كقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ

أَحَدًا ﴿26﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: 26، 27] الآية، فيكون كاستثناء من عموم ﴿لِيُطْلِعَكُمْ﴾. ويجوز أنه استدراك على ما يفيده ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ من انتفاء اطلاع أحد على علم الله تعالى فيكون كاستثناء من مفاد الغيب، أي: إلا الغيب الراجع إلى إبلاغ الشريعة، وأما ما عداه فلم يضمن الله لرسله إطلاعهم عليه بل قد يطلعهم، وقد لا يطلعهم، قال تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60].

وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ إن كان خطاباً للمؤمنين فالمقصود منه الإيمان الخاص، وهو التصديق بأنهم لا ينطقون عن الهوى، وبأن وعد الله لا يخلف، فعليهم الطاعة في الحرب وغيره أو أريد الدوام على الإيمان، لأن الحالة المتحدث عنها قد يتوقع منها تزلزل إيمان الضعفاء ورواج شبه المنافقين، وموقع ﴿وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟﴾ ظاهر على الوجهين، وإن كان قوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟﴾ خطاباً للكفار من المنافقين بناءً على أن الخطاب في قوله: ﴿عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ للكفار فالأمر بالإيمان ظاهر، ومناسبة تفريعه عما تقدم انتهاز فرص الدعوة حيثما تأتَّت.

[180] ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿180﴾﴾.

عطف على ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾، لأن الظاهر أن هذا أنزل في شأن أحوال المنافقين، فإنهم كانوا يبخلون ويأمرون الناس بالبخل، كما حكى الله عنهم في سورة النساء [37] بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ وكانوا يقولون: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا، وغير ذلك، ولا يجوز بحال أن يكون نازلًا في شأن بعض من المسلمين لأن المسلمين يومئذ مبرَّأون من هذا الفعل ومن هذا الحسبان، ولذلك قال معظم المفسرين: إن الآية نزلت في منع الزكاة، أي: فيمن منعوا الزكاة، وهل يمنعها يومئذ إلا منافق. ولعل مناسبة ذكر نزول هذه الآية هنا أن بعضهم منع النفقة في سبيل الله في غزوة أحد. ومعنى حسبانه خيراً أنهم حسبوا أن قد استَبْقوا مالهم وتنصَّلوا عن دفعه بمعاذير قُبلت منهم.

أما شمولها لمنع الزكاة، فإن لم يكن بعموم صلة الموصول إن كان الموصول للعهد لا للجنس، فبدلالة فحوى الخطاب.

وقرأ الجمهور: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ بياء الغيبة، وقرأه حمزة بتاء الخطاب

كما تقدم في نظيره. وقرأ الجمهور: ﴿تَحْسِبَنَّ﴾ بكسر السين، وقرأه ابن عامر، وحمزة، وعاصم بفتح السين.

وقوله: ﴿هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ قال الزمخشري ﴿هُوَ﴾ ضمير فصل، وقد يُبنى كلامه على أن ضمير الفصل لا يختص بالوقوع مع الأفعال التي تطلب اسماً وخبراً، ونقل الطيبي عن الزجاج أنه قال: زعم سيبويه أنه إنما يكون فصلًا مع المبتدأ والخبر، يعني فلا يصح أن يكون هنا ضمير فصل ولذلك حكى أبو البقاء فيه وجهين: أحدهما أن يكون (هو) ضميراً واقعاً موقع المفعول الأول على أنه من إنابة ضمير الرفع عن ضمير النصب، ولعل الذي حسَّنه أن المعاد غير مذكور فلا يُهتدى إليه بضمير النصب، بخلاف ضمير الرفع لأنه كالعمدة في الكلام، وعلى كل تقدير فالضمير عائد على البخل المستفاد من ﴿يَبْخَلُونَ﴾، مثل ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ومثل قوله:

إذا نُهِي السفيهُ جرى إليه وخالفَ والسَّفيهُ إلى خلاف

ثم إذا كان ضمير فصل فأحد مفعولي حسب محذوف اختصاراً لدلالة ضمير الفصل عليه، فعلى قراءة الفوقية فالمحذوف مضاف حل المضاف إليه محله، أي: لا تحسبن الذين يبخلون خيراً، وعلى قراءة التحتية: ولا يحسبن الذين يبخلون بُخلهم خيراً.

و«البُخل» بضم الباء وسكون الخاء، ويقال: بَخَل بفتحهما، وفعله في لغة أهل الحجاز مضموم العين في الماضي والمضارع. وبقية العرب تجعله بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع، وبلغة غير أهل الحجاز جاء القرآن لخفة الكسرة والفتحة، ولذا لم يقرأ إلا بها. وهو ضد الجود، فهو الانقباض عن إعطاء المال بدون عوض، هذا حقيقته، ولا يطلق على منع صاحب شيء غير مال أن ينتفع غيره بشيئه بدون مضرة عليه إلا مجازاً، وقد ورد في أثر عن النبي ﷺ: «**البخيل الذي أُذكَر عنده فلا يصلِّي عليَّ**». ويقولون: بخِلت العين بالدموع، ويرادف البخل الشح، كما يرادف الجودَ السخاء والسماح.

وقوله: ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ تأكيد لنفي كونه خيراً، كقول امرئ القيس:

وتَعطُو برَخص غير شَثن

وهذا كثير في كلام العرب، على أن في هذا المقام إفادة نفي توهم الواسطة بين الخير والشر.

وجملة ﴿سَيُطَوَّقُونَ﴾ واقعة موقع العلة لقوله: ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾.

ويطوقون يحتمل أنه مشتق من الطاقة، وهي تحمُّل ما فوق القدرة، أي: سيحملون ما بخلوا به، أي: يكون عليهم وزراً يوم القيامة، والأظهر أنه مشتق من الطَّوق، وهو ما يلبس تحت الرقبة فوق الصدر، أي: تجعل أموالهم أطواقاً يوم القيامة فيعذبون بحملها، وهذا كقوله ﷺ: «**من اغتصب شبراً من أرض طُوِّقه من سبع أرضين يوم القيامة**». والعرب يقولون في أمثالهم: تقلَّدها ـ أي: الفعلة الذميمة ـ طوقَ الحمامة. وعلى كلا الاحتمالين فالمعنى أنهم يشهَّرون بهذه المذمة بين أهل المحشر، ويلزمون عقاب ذلك.

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تذييل لموعظة الباخلين وغيرهم: بأن المال مال الله، وما من بخيل إلا سيذهب ويترك ماله، والمتصرف في ذلك كله هو الله، فهو يرث السماوات والأرض، أي: يستمر ملكه عليهما بعد زوال البشر كلهم المنتفعين ببعض ذلك، وهو يملك ما في ضمنهما تبعاً لهما، وهو عليم بما يعمل الناس من بخل وصدقة، فالآية موعظة ووعيد ووعد لأن المقصود لازم قوله: ﴿خَبِيرٌ﴾.

[181، 182] ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿181﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿182﴾﴾.

استئناف جملة: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ لمناسبة ذكر البخل لأنهم قالوه في معرض دفع الترغيب في الصدقات، والذين قالوا ذلك هم اليهود، كما هو صريح آخر الآية في قوله: ﴿وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾، وقائل ذلك: قيل هو حُيَيُّ بن أخطب اليهودي، حبر اليهود، لما سمع قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 245] فقال حُيي: إنما يستقرض الفقيرُ الغنيَّ، وقيل: قاله فِنحاص بن عازوراء لأبي بكر الصديق بسبب أن رسول الله ﷺ أرسل أبا بكر إلى يهود قينقاع يدعوهم، فأتى بيت المدراس فوجد جماعة منهم قد اجتمعوا على فنحاص حبرهم، فدعاهم أبو بكر، فقال فَنحاص: ما بنا إلى الله من حاجة، وإنه إلينا لفقير ولو كان غنياً لما استقرضنا أموالنا كما يزعم صاحبكم، فغضب أبو بكر ولطم فنحاص وهمَّ بقتله، فنزلت الآية. وشاع قولهما في اليهود.

وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ تهديد، وهو يؤذن بأن هذا القول جراءة عظيمة، وإن كان القصد منها التعريض ببطلان كلام القرآن، لأنهم أتوا بهاته العبارة بدون محاشاة، ولأن الاستخفاف بالرسول وقرآنه إثم عظيم وكفر على كفر، ولذلك قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ﴾ المستعمل في لازم معناه، وهو التهديد على كلام فاحش، إذ قد علم أهل الأديان أن الله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فليس المقصود إعلامهم بأن الله علم ذلك، بل

لازمه وهو مقتضى قوله: ﴿سَنَكۡتُبُ مَا قَالُواْ﴾. والمراد بالكتابة إما كتابته في صحائف آثامهم إذ لا يخطر ببال أحد أن يكتب في صحائف الحسنات، وهذا بعيد، لأن وجود علامة الاستقبال يؤذن بأن الكتابة أمر يحصل فيما بعد. فالظاهر أنه أريد من الكتابة عدم الصفح عنه ولا العفو بل سيثبت لهم ويجازون عنه فتكون الكتابة كناية عن المحاسبة. فعلى الأول يكون وعيداً، وعلى الثاني يكون تهديداً.

وقرأ الجمهور: ﴿سَنَكۡتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتۡلَهُمُ﴾ بنون العظمة من ﴿سَنَكۡتُبُ﴾ وبنصب اللام من «قتلهم» على أنه مفعول «نكتب» ﴿وَنَقُولُ﴾ بنون. وقرأه حمزة: ﴿**سيُكتب**﴾ بياء الغائب مضمومة وفتح المثناة الفوقية مبنيًّا للنائب، لأن فاعل الكتابة معلوم وهو الله تعالى، وبرفع اللام من (قتلُهم) على أنه نائب الفاعل. ﴿**ويقول**﴾ بياء الغائب، والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ﴾.

وعطف قوله: ﴿وَقَتۡلَهُمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ﴾ زيادة في مذمّتهم بذكر مساوي أسلافهم، لأن الذين قتلوا الأنبياء هم غير الذين قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ بل هم من أسلافهم، فذكر هنا ليدل على أن هذه شنشنة قديمة فيهم، وهي الاجتراء على الله ورسله، واتحاد الضمائر مع اختلاف المعاد طريقة عربية في المحامد والمذام التي تناط بالقبائل. قال الحجاج في خطبته بعد يوم دير الجماجم يخاطب أهل العراق: ألستم أصحابي بالأهواز حين أضمرتم الشر واستبطنتم الكفر إلى أن قال: ثم يوم الزاوية وما يوم الزاوية.. إلخ، مع أن فيهم من مات ومن طرأ بعد.

وقوله: ﴿وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ﴾ عُطف أثر الكتب على الكتب، أي: سيجازون عن ذلك بدون صفح، ﴿وَنَقُولُ ذُوقُواْ﴾ وهو أمر الله بأن يدخلوا النار.

والذوق حقيقته إدراك الطعوم، واستعمل هنا مجازاً مرسلًا في الإحساس بالعذاب فعلاقته الإطلاق، ونكتته أن الذوق في العرف يستتبع تكرر ذلك الإحساس لأن الذوق يتبعه الأكل، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون ذوقوا استعارة.

وقد شاع في كلام العرب إطلاق الذوق على الإحساس بالخير أو بالشر، وورد في القرآن كثيراً.

والإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ للعذاب المشاهد يومئذ، وفيه تهويل للعذاب. والباء للسببية على أن هذا العذاب لعظم هوله مما يُتساءل عن سببه. وعطف قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّامٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ على مجرور الباء، ليكون لهذا العذاب سببان: ما قدَّمته أيديهم، وعدل الله تعالى، فما قدمت أيديهم أوجب حصول العذاب، وعدل الله

أوجب كون هذا العذاب في مقداره المشاهد من الشدة حتى لا يظنُّوا أن في شدته إفراطاً عليهم في التعذيب.

[183، 184] ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ (183) فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ جَآءُو بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ (184)﴾.

أبدل ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ﴾ من ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ﴾ [آل عمران: 181] لذكر قولة أخرى شنيعة منهم، وهي كذبهم على الله في أنه عهد إليهم على ألسنة أنبيائهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان، أي: حتى يذبح قرباناً فتأكله نار تنزل من السماء، فتلك علامة القبول، وقد كان هذا حصل في زمن موسى عليه السلام حين ذبح أول قربان على النحو الذي شرعه الله لبني إسرائيل فخرجت نار من عند الرب فأحرقته. كما في سفر اللاويين. إلا أنه معجزة لا تطَّرد لسائر الأنبياء كما زعمه اليهود لأن معجزات الرسل تجيء على ما يناسب تصديق الأمة. وفي الحديث: «**ما من الأنبياء نبي إلا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»، فقال الله تعالى: ﴿قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ﴾.

وهذا الضرب من الجدل مبني على التسليم، أي: إذا سلَّمنا ذلك فليس امتناعكم من اتباع الإسلام لأجل انتظار هذه المعجزة، فإنكم قد كذَّبتم الرسل الذين جاؤوكم بها وقتلتموهم، ولا يخفى أن التسليم يأتي على مذهب الخصم إذ لا شك أن بني إسرائيل قتلوا أنبياءً منهم بعد أن آمنوا بهم، مثل زكريا ويحيى وأشعياء وأرمياء، فالإيمان بهم أول الأمر يستلزم أنهم جاؤوا بالقربان تأكله النار على قولهم، وقتلهم آخراً يستلزم أن عدم الثبات على الإيمان بالأنبياء شنشنة قديمة في اليهود وأنهم إنما يتبعون أهواءهم، فلا عجب أن يأتي خَلَفُهم بمثل ما أتى به سلفهم.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ ظهر في أن ما زعموه من العهد لهم بذلك كذب ومعاذير باطلة.

وإنما قال: ﴿وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ﴾ عُدل إلى الموصول للاختصار وتسجيلًا عليهم في نسبة ذلك لهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالٗا وَوَلَدًا﴾ إلى قوله: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾ [مريم: 77، 80]، أي: نرث ماله وولده.

ثم سلَّى نبيه ﷺ بقوله: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ﴾ والمذكور بعد الفاء

دليل الجواب لأنه علته، والتقدير: فإن كذبوك فلا عجب، أو فلا تحزن لأن هذه سنَّة قديمة في الأمم مع الرسل مثلك، وليس ذلك لنقص فيما جئت به. والبيِّنات: الدلائل على الصدق، والزبر جمع زبور وهو فَعول بمعنى مفعول مثل رسول، أي: مزبور بمعنى مخطوط. وقد قيل: إنه مأخوذ من زَبَر إذا زجر أو حبس، لأن الكتاب يقصد للحكم. وأريد بالزُّبُر كُتب الأنبياء والرسل، مما يتضمن مواعظ وتذكيراً مثل كتاب داود والإنجيل.

والمراد بالكتاب المنير: إن كان التعريف للجنس فهو كتب الشرائع مثل التوراة والإنجيل، وإن كان للعهد فهو التوراة، ووصفه بالمنير وجاز بمعنى المبيِّن للحق كقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 44]، والعطف منظور فيه إلى التوزيع، فبعض الرسل جاء بالزبر، وبعضهم بالكتاب المنير، وكلهم جاء بالبينات.

وقرأ الجمهور ﴿وَٱلزُّبُرِ﴾ بعطف الزبر بدون إعادة باء الجر.

وقرأه ابن عامر: ﴿**وبالزبر**﴾ بإعادة باء الجر بعد واو العطف، وكذلك هو مرسوم في المصحف الشامي.

وقرأ الجمهور: ﴿وَٱلْكِتَـٰبِ﴾ بدون إعادة باء الجر، وقرأه هشام عن ابن عامر ﴿**وبالكتاب**﴾ بإعادة باء الجر، وهذا انفرد به هشام. وقد قيل: إنه كُتب كذلك في بعض مصاحف الشام العتيقة، وليست في المصحف الإمام. ويوشك أن تكون هذه الرواية لهشام عن ابن عامر شاذة في هذه الآية، وأن المصاحف التي كتبت بإثبات الباء في قوله: ﴿**وبالكتاب**﴾ كانت مملاة من حفاظ هذه الرواية الشاذة.

[185] ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿185﴾﴾.

هذه الآية مرتبطة بأصل الغرض المسوق له الكلام، وهو تسلية المؤمنين على ما أصابهم يوم أُحد، وتفنيد المنافقين في مزاعمهم أن الناس لو استشاروهم في القتال لأشاروا بما فيه سلامتهم فلا يهلكوا، فبعد أن بين لهم ما يدفع توهمهم أن الانهزام كان خذلاناً من الله وتعجبهم منه كيف يلحق قوماً خرجوا لنصر الدين وأن لا سبب للهزيمة بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [آل عمران: 155] ثم بين لهم أن في تلك الرزية فوائد بقول الله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [آل عمران: 153]، وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 166]، ثم أمرهم بالتسليم لله في كل حال فقال: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 166] وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ﴾ [آل عمران: 156] الآية. وبيَّن لهم أن قتلى المؤمنين الذين

حزِنوا لهم إنما هم أحياء، وأن المؤمنين الذين لم يلحقوا بهم لا يضيع الله أجرهم ولا فضل ثباتهم، وبيَّن لهم أن سلامة الكفار لا ينبغي أن تحزن المؤمنين ولا أن تسر الكافرين، وأبطل في خلال ذلك مقال المنافقين بقوله: ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: 154]، وبقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟﴾ [آل عمران: 168] إلى قوله: ﴿قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: 168] ختم ذلك كله بما هو جامع للغرضين في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ لأن المصيبة والحزن إنما نشآ على موت من استشهد من خيرة المؤمنين، يعني أن الموت لما كان غاية كل حي فلو لم يموتوا اليوم لماتوا بعد ذلك فلا تأسفوا على موت قتلاكم في سبيل الله، ولا يفتنكم المنافقون بذلك، ويكون قوله بعده: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ قصر قلب لتنزيل المؤمنين فيما أصابهم من الحزن على قتلاهم وعلى هزيمتهم، منزلة من لا يترقب من عمله إلا منافع الدنيا وهو النصر والغنيمة، مع أن نهاية الأجر في نعيم الآخرة، ولذلك قال: ﴿تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ﴾، أي: تكمل لكم، وفيه تعريض بأنهم قد حصلت لهم أجور عظيمة في الدنيا على تأييدهم للدين: منها النصر يوم بدر، ومنها كف أيدي المشركين عنهم في أيام مقامهم بمكة إلى أن تمكنوا من الهجرة.

والذوق هنا أطلق على وجدان الموت، وقد تقدم بيان استعماله عند قوله آنفاً: ﴿وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: 181] وشاع إطلاقه على حصول الموت، قال تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الدخان: 56]، ويقال: ذاق طعم الموت.

والتوفية: إعطاء الشيء وافياً. ويطلقها الفقهاء على مطلق الإعطاء والتسليم، والأجور: جمع الأجر بمعنى الثواب، ووجه جمعه مراعاة أنواع الأعمال. ويوم القيامة يوم الحشر سمِّي بذلك لأنه يقوم فيه الناس من خمود الموت إلى نهوض الحياة.

والفاء في قوله: ﴿فَمَن زُحْزِحَ﴾ للتفريع على ﴿تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ﴾ ومعنى ﴿زُحْزِحَ﴾ أُبعد. وحقيقة فعل ﴿زُحْزِحَ﴾ أنها جذبٌ بسرعة، وهو مضاعف زَحَّه عن المكان إذ جذبه بعجلة.

وإنما جُمع بين ﴿زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ﴾، مع أن في الثاني غنيمة عن الأول، للدلالة على أن دخول الجنة يشتمل على نعمتين عظيمتين: النجاة من النار، ونعيم الجنة.

ومعنى ﴿فَقَدْ فَازَ﴾ نال مبتغاه من الخير لأن ترتب الفوز على دخول الجنة والزحزحة عن النار معلوم فلا فائدة في ذكر الشرط إلا لهذا. والعرب تعتمد في هذا على

القرائن، فقد يكون الجواب عين الشرط لبيان التحقُّق، نحو قول القائل: من عرفني فقد عرفني، وقد يكون عينه بزيادة قيد، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِاللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾ [الفرقان: 72]، وقد يكون معنى بلوغ أقصى غايات نوع الجواب والشرط كما في هذه الآية وقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: 192] على أحد وجهين، وقول العرب: من أدرك مرعى الصَّمَّان فقد أدرك. وجميع ما قرر في الجواب يأتي مثله في الصفة ونحوها كقوله: ﴿رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63].

[186] ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (186)﴾.

استئناف لإيقاظ المؤمنين إلى ما يعترض أهل الحق وأنصار الرسل من البلوى، وتنبيه لهم على أنهم إن كانوا ممن توهنهم الهزيمة فليسوا أحرياء بنصر الحق، وأكد الفعل بلام القسم وبنون التوكيد الشديدة لإفادة تحقيق الابتلاء، إذ نون التوكيد الشديدة أقوى في الدلالة على التوكيد من الخفيفة.

فأصل ﴿لَتُبْلَوُنَّ﴾ لتُبلوونَّن، فلما توالى ثلاث نونات ثقل في النطق فحذفت نون الرفع فالتقى ساكنان: واو الرفع ونون التوكيد الشديدة، فحذفت واو الرفع لأنها ليست أصلًا في الكلمة فصار لتُبلَوُنَّ. وكذلك القول في تصريف قوله تعالى: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ﴾ وفي توكيده.

والابتلاء: الاختبار، ويراد به هنا لازمة وهو المصيبة، لأن في المصائب اختباراً لمقدار الثبات. والابتلاء في الأموال هو نفقات الجهاد، وتلاشي أموالهم التي تركوها بمكة، والابتلاء في الأنفس هو القتل والجراح. وجمع مع ذلك سماع المكروه من أهل الكتاب والمشركين في يوم أُحد وبعده.

والأذى هو الضر بالقول كقوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ [آل عمران: 111] كما تقدم آنفاً، ولذلك وصفه هنا بالكثير، أي: الخارج عن الحد الذي تحتمله النفوس غالباً، وكل ذلك مما يفضي إلى الفشل، فأمرهم الله بالصبر على ذلك حتى يحصل لهم النصر، وأمرهم بالتقوى، أي: الدوام على أمور الإيمان والإقبال على بثه وتأييده، فأما الصبر على الابتلاء في الأموال والأنفس فيشمل الجهاد، وأما الصبر على الأذى ففي وقتي الحرب والسلم، فليست الآية مقتضية عدم الإذن بالقتال من حيث إنه أمرهم بالصبر على أذى الكفار حتى تكون منسوخة بآيات السيف، لأن الظاهر أن الآية نزلت بعد وقعة أُحد، وهي بعد الأمر بالقتال. قاله القفال.

وقوله: ﴿فَإِنَّ ذَٰلِكَ﴾ الإشارة إلى ما تقدم من الصبر والتقوى بتأويل: فإن المذكور. و﴿عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: الأمور العزم، ووصف الأمور وهو جمعٌ بعزم وهو مفرد، لأن أصل عزم أنه مصدر فيلزم لفظه حالة واحدة، وهو هنا مصدر بمعنى المفعول، أي: من الأمور المعزوم عليها. والعزم إمضاء الرأي وعدم التردد بعد تبيين السداد. قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]، والمراد هنا العزم في الخيرات، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35] وقال: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: 115].

ووقع قوله ﴿فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ دليلًا على جواب الشرط، والتقدير: وإن تصبروا وتتقوا تنالوا ثواب أهل العزم ﴿فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾.

[187] ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿187﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [آل عمران: 186] فإن تكذيب الرسول من أكبر الأذى للمسلمين. وإن الطعن في كلامه وأحكام شريعته من ذلك كقولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: 181]، والقول في معنى أخذ الله تقدم في قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِآدَمَ﴾ [البقرة: 34] ونحوه.

و﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ هم اليهود، وهذا الميثاق أُخذ على سلفهم من عهد رسولهم وأنبيائهم، وكان فيه ما يدل على عمومه لعلماء أمتهم في سائر أجيالهم إلى أن يجيء رسول.

وجملة ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ بيان الميثاق، فهي حكاية اليمين حين اقترحت عليهم، ولذلك جاءت بصيغة خطابهم بالمحلوف عليه كما قرأ بذلك الجمهور، وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم: ﴿ليُبيننه﴾ بياء الغيبة على طريقة الحكاية بالمعنى، حيث كان المأخوذ عليهم هذا العهد غائبين في وقد الإخبار عنهم. وللعرب في مثل هذه الحكايات وجوه: باعتبار كلام الحاكي، وكلام المحكي عنه، فقد يكون فيه وجهان كالمحكي بالقول في نحو: أقسم زيد لا يفعلُ كذا، وأقسم لا أفعل كذا، وقد يكون فيه ثلاثة أوجه كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ تَقَاسَمُوا۟ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ﴾ [النمل: 49] قرئ بالنون والتاء الفوقية والياء التحتية لنبيتنَّه لتبيتنَّه ليُبيِّتنَّه، إذا جعل ﴿تَقَاسَمُوا۟﴾ فعلًا ماضياً، فإذا جعل أمراً جاز وجهان في «لنبيتنه» النون والتاء الفوقية. والقول في تصريف وإعراب ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ﴾ كالقول في ﴿لَتُبْلَوُنَّ﴾ المتقدم قريباً.

وقد أخذ عليهم الميثاق بأمرين: هما بيان الكتاب، أي: عدم إجمال معانيه أو تحريف تأويله، وعدم كتمانه، أي: إخفاء شيء منه. فقوله: ﴿وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ﴾ عطف على ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ ولم يقرن بنون التوكيد لأنها لا تقارن الفعل المنفي لتنافي مقتضاهما.

وقوله: ﴿فَنَبَذُوهُ﴾ عُطف بالفاء الدالة على التعقيب للإشارة إلى مسارعتهم إلى ذلك، والذين نبذوه هم علماء اليهود في عصورهم الأخيرة القريبة من عهد الرسالة المحمدية، فالتعقيب الذي بين أخذ الميثاق عليهم وبين نبذهم إياه منظور فيه إلى مبادرتهم بالنبذ عقب الوقت الذي تحقق فيه أثر أخذ الميثاق، وهو وقت تأهل كل واحد من علمائهم لتبيين الكتاب وإعلانه، فهو إذا أنس من نفسه المقدرة على فهم الكتاب والتصرف في معانيه بادر باتخاذ تلك المقدرة وسيلة لسوء التأويل والتحريف والكتمان.

ويجوز أن تكون الفاء مستعملة في لازم التعقيب، وهو شدة المسارعة لذلك عند اقتضاء الحال والاهتمام به وصرف الفكرة فيه. ويجوز أن يكون التعقيب بحسب الحوادث التي أساؤوا فيها التأويل واشتروا بها الثمن القليل، لأن الميثاق لمَّا كان عامًّا كانت كل جزئية مأخوذاً عليها الميثاق، فالجزئية التي لم يعملوا فيها بالميثاق يكون فيها تعقيب ميثاقها بالنبذ والاشتراء.

والنبذ: الطرح والإلقاء، وهو هنا مستعار لعدم العمل بالعهد تشبيهاً للعهد بالشيء المنبوذ في عدم الانتفاع به.

ووراء الظهور هنا تمثيل للإضاعة والإهمال، لأن شأن الشيء المهتم به المتنافس فيه أن يجعل نُصب العين ويُحرس ويشاهد، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: 48]. وشأن الشيء المرغوب عنه أن يُستدبَر ولا يُلتفت إليه، وفي هذا التمثيل ترشيح لاستعارة النبذ لإخلاف العهد.

والضميران: المنصوب والمجرور، يجوز عَودهما إلى الميثاق، أي: استخفوا بعهد الله وعوَّضوه بثمن قليل، وذلك يتضمن أنهم أهملوا ما واثقوا عليه من تبيين الكتاب وعدم كتمانه، ويجوز عَودهما إلى الكتاب، أي: أهملوا الكتاب ولم يعتنوا به، والمراد إهمال أحكامه وتعويض إقامتها بنفع قليل، وذلك يدل على نوعي الإهمال، وهما إهمال آياته وإهمال معانيه.

والاشتراء هنا مجاز في المبادلة والثمن القليل، وهو ما يأخذونه من الرُّشى والجوائز من أهل الأهواء والظلم من الرؤساء والعامة على تأييد المظالم والمفاسد بالتأويلات الباطلة، وتأويل كل حكم فيه ضرب على أيدي الجبابرة والظَّلَمة بما يطلق أيديهم في ظلم الرعية من ضروب التأويلات الباطلة، وتحذيرات الذين يصدعون بتغيير

المنكر. وهذه الآية وإن كانت في أهل الكتاب إلا أن حكمها يشمل من يرتكب مثل صنيعهم من المسلمين لاتحاد جنس الحكم والعلة فيه.

[188] ﴿لَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾﴾.

تكملة لأحوال أهل الكتاب المتحدث عنهم ببيان حالة خُلُقهم بعد أن بيَّن اختلال أمانتهم في تبليغ الدين، وهذا ضرب آخر جاء به فريق آخر من أهل الكتاب، فلذلك عبَّر عنهم بالموصول للتوصل إلى ذكر صلته العجيبة من حال من يفعل الشر والخسة ثم لا يقف عند حد الانكسار لما فعل أو تطلب الستر على شنعته، بل يرتقي فيترقَّب ثناء الناس على سوء صنعه، ويتطلب المحمدة عليه. وقيل: نزلت في المنافقين، والخطاب لكل من يصلح له الخطاب، والموصول هنا بمعنى المعرف بلام العهد لأنه أريد به قوم معينون من اليهود أو المنافقين، فمعنى ﴿يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا۟﴾ أنهم يفرحون بما فعلوا مما تقدم ذكره، وهو نبذ الكتاب والاشتراء به ثمناً قليلاً، وإنما فرحهم بما نالوا بفعلهم من نفع في الدنيا.

ومعنى: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ أنهم يحبون الثناء عليهم بأنهم حفظة الشريعة وحرَّاسها والعالمون بتأويلها، وذلك خلاف الواقع. هذا ظاهر معنى الآية. وهو قول مجاهد. وعن ابن عباس أنهم أتوا إضلال أتباعهم عن الإيمان بمحمد ﷺ وأحبوا الحمد بأنهم علماء بكتب الدين.

وفي البخاري، عن أبي سعيد الخدري: أنها نزلت في المنافقين، كانوا يتخلَّفون عن الغزو ويعتذرون بالمعاذير، فيقبل منهم النبي ﷺ ويحبون أن يحمدوا بأن لهم نية المجاهدين، وليس الموصول بمعنى لام الاستغراق. وفي البخاري: أن مروان بن الحكم قال لبوَّابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبنّ أجمعون، قال ابن عباس: «وما لكم ولهذه، إنما دعا رسول الله ﷺ يهود، فسألهم عن شيء فأخبروه بغيره فأرَوْه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه وفرحوا بما أتوا من كتمانهم»، ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 187] حتى قوله: ﴿لَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا۟﴾ [آل عمران: 188] الآية.

والمفازة: مكان الفوز. وهو المكان الذي من يحله يفوز بالسلامة من العدو، سميِّت البيداء الواسعة مفازة لأن المنقطع فيها يفوز بنفسه من أعدائه وطلبة الوتر عنده، وكانوا يتطلبون الإقامة فيها. قال النابغة:

أواضعَ البيتِ في صمَّاء مُظلمةٍ تُقيِّدُ العَيْر لا يسري بها الساري
تُدافع الناس عنا حين نركبها من المظالم تُدعى أمَّ صَبَّار

ولما كانت المفازة مجملة بالنسبة للفوز الحاصل فيها بيَّن ذلك بقوله: ﴿مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾. وحرف ﴿مِّنَ﴾ معناه البدلية، مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِى مِن جُوعٍ ۝٧﴾ [الغاشية: 7]، أو بمعنى عن بتضمين مفازة معنى منجاة.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وأبو جعفر: ﴿لَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ بالياء التحتية على الغيبة، وقرأه الباقون بتاء الخطاب.

أما سين تحسبن فقرأها بالكسر نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، والكسائي، وأبو جعفر، ويعقوب. وقرأها ـ بالفتح ـ الباقون.

وقد جاء تركيب الآية على نظم بديع إذ حُذف المفعول الثاني لفعل الحسبان الأول لدلالة ما يدل عليه وهو مفعول ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّهُم﴾، والتقدير: لا يحسبن الذين يفرحون إلخ أنفسَهم. وأعيد فعل الحسبان في قوله: ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّهُم﴾ مسنداً إلى المخاطب على طريقة الاعتراض بالفاء وأتي بعده بالمفعول الثاني: وهو ﴿بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فتنازعه كلا الفعلين. وعلى قراءة الجمهور ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ بتاء الخطاب يكون خطاباً لغير معين ليعم كل مخاطَب، ويكون قوله: ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّهُم﴾ اعتراضاً بالفاء أيضاً والخطاب للنبي ﷺ مع ما في حذف المفعول الثاني لفعل الحسبان الأول، وهو محل الفائدة، من تشويق السامع إلى سماع المنهي عن حسبانه.

وقرأ الجمهور ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّهُم﴾: بفتح الباء الموحدة على أن الفعل لخطاب الواحد؛ وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب بضم الباء الموحدة على أنه لخطاب الجمع، وحيث أنهما قرءا أوله بياء الغيبة فضم الباء يجعل فاعل يحسُبنَّ ومفعوله متحدين، أي: لا يحسبون أنفسهم، واتحاد الفاعل والمفعول للفعل الواحد من خصائص أفعال الظن كما هنا، وألحقت بها أفعال قليلة، وهي: وجد وعدِم وفقَد.

وأما سين ﴿تَحْسِبَنَّهُم﴾ فالقراءات مماثلة لما في سين يَحْسِبَنّ.

[189] ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١٨٩﴾.

تذييل بوعيد يدل على أن الله لا يخفى عليه ما يكتمون من خلائقهم.

[190 ـ 194] ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿191﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿192﴾ رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿193﴾ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿194﴾﴾.

هذا غرض أُنف بالنسبة لما تتابع من أغراض السورة، انتقل به من المقدمات والمقصد والمتخلِّلات بالمناسبات، إلى غرض جديد هو الاعتبار بخلق العوالم وأعراضها والتنويه بالذين يعتبرون بما فيها من آيات.

ومثل هذا الانتقال يكون إيذاناً بانتهاء الكلام على أغراض السورة، على تفنُّنها، فقد كان التنقل فيها من الغرض إلى مُشاكله، وقد وقع الانتقال الآن إلى غرض عام: وهو الاعتبار بخلق السماوات والأرض وحال المؤمنين في الاتعاظ بذلك، وهذا النحو في الانتقال يعرض للخطيب ونحوه من أغراضه عقب إيفائها حقها إلى غرض آخر إيذاناً بأنه أشرف على الانتهاء، وشأن القرآن أن يختم بالموعظة لأنها أهم أغراض الرسالة، كما وقع في ختام سورة البقرة.

وحرف ﴿إِنَّ﴾ للاهتمام بالخبر.

والمراد بـ ﴿فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ هنا: إما آثار خلقها، وهو النظام الذي جعل فيها، وإما أن يراد بالخلق المخلوقات كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 11]. و﴿أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7] أهل العقول الكاملة، لأن لب الشيء هو خلاصته. وقد قدمنا في سورة البقرة بيان ما في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار من الآيات عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ﴾ [البقرة: 164] إلخ.

و﴿يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ﴾ إما من الذِّكر اللساني، وإما من الذُّكر القلبي وهو التفكُّر، وأراد بقوله: ﴿قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ عموم الأحوال كقولهم: ضربه الظهرَ والبطن، وقولهم: اشتهر كذا عند أهل الشرق والغرب، على أن هذه الأحوال هي متعارف أحوال البشر في السلامة، أي: أحوال الشغل والراحة وقصد النوم. وقيل: أراد أحوال المصلين: من قادر، وعاجز وشديد العجز. وسياق الآية بعيد عن هذا المعنى.

وقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ عطف مرادف إن كان المراد بالذكر فيما سبق التفكُّر، وإعادتُه لأجل اختلاف المتفكَّر فيه، أو هو عطف مغاير إذا كان المراد

من قوله: ﴿يَذْكُرُونَ﴾ ذكر اللسان. والتفكُّر عبادة عظيمة. روى ابن القاسم عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في جامع العتبية قال: قيل لأم الدرداء: ما كان شأن أبي الدرداء؟ قالت: كان أكثر شأنه التفكُّر، قيل له: أترى التفكُّر عملًا من الأعمال؟ قال: نعم، هو اليقين.

(والخلق) بمعنى كيفية أثر الخلق، أو المخلوقات التي في السماء والأرض، فالإضافة إما على معنى اللام، وإما على معنى ﴿فِي﴾.

وقوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ وما بعده جملة واقعة موقع الحال على تقدير قول: أي يتفكرون قائلين: ﴿رَبَّنَا﴾ إلخ، لأن هذا الكلام أريد به حكاية قولهم بدليل ما بعده من الدعاء.

فإن قلت: كيف تواطأ الجمع من أولي الألباب على قول هذا التنزيه والدعاء عند التفكُّر مع اختلاف تفكيرهم وتأثرهم ومقاصدهم.

قلت: يحتمل أنهم تلقَّوه من رسول الله ﷺ فكانوا يلازمونه عند التفكر وعقبَه، ويحتمل أن الله ألهمهم إياه فصار هجيراهم مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾ [البقرة: 285] الآيات. ويدل لذلك حديث ابن عباس في الصحيح قال: بت عند خالتي ميمونة فقام رسول الله ﷺ فمسح النوم عن وجهه ثم قرأ العشر الآيات من سورة آل عمران إلى آخر الحديث.

ويجوز عندي أن يكون قوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ حكاية لتفكرهم في نفوسهم، فهو كلام النفس يشترك فيه جميع المتفكرين لاستوائهم في صحة التفكر لأنه تنقل من معنى إلى متفرع عنه، وقد استوى أولو الألباب المتحدث عنهم هنا في إدراك هذه المعاني، فأول التفكُّر أنتج لهم أن المخلوقات لم تخلق باطلًا، ثم تفرَّع عنه تنزيه الله وسؤاله أن يقيهم عذاب النار، لأنهم رأوا في المخلوقات طائعاً وعاصياً، فعلموا أن وراء هذا العالم ثواباً وعقاباً، فاستعاذوا أن يكونوا ممن حقت عليه كلمة العذاب. وتوسلوا إلى ذلك بأنهم بذلوا غاية مقدورهم في طلب النجاة إذ استجابوا لمنادي الإيمان وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسألوا غفران الذنوب، وتكفير السيئات، والموت على البر إلى آخره.. فلا يكاد أحد من أولي الألباب يخلو من هذه التفكرات وربما زاد عليها، ولما نزلت هذه الآية وشاعت بينهم، اهتدى لهذا التفكير من لم يكن انتبه له من قبل فصار شائعاً بين المسلمين بمعانيه وألفاظه.

ومعنى ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾، أي: خلقاً باطلًا، أو ما خلقت هذا في حال أنه باطل، فهي حال لازمة الذكر في النفي وإن كانت فضلة في الإثبات، كقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الدخان: 38]، فالمقصود نفي عقائد من يفضي

اعتقادهم إلى أن هذا الخلق باطل أو خلي عن الحكمة، والعرب تبني صيغة النفي على اعتبار سبق الإثبات كثيراً.

وجيء بفاء التعقيب في حكاية قولهم: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ لأنه ترتب على العلم بأن هذا الخلق حق، ومن جملة الحق أن لا يستوي الصالح والطالح، والمطيع العاصي، فعلموا أن لكل مستقراً مناسباً فسألوا أن يكونوا من أهل الخير المجنَّبين عذاب النار.

وقولهم: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ مسوق مساق التعليل لسؤال الوقاية من النار، كما تؤذن به (إن) المستعملة لإرادة الاهتمام إذ لا مقام للتأكيد هنا. والخِزْيُ مصدر خزِيَ يَخْزى بمعنى ذَلَّ وهان بمرأى من الناس، وأخزاه أذله على رؤوس الأشهاد، ووجه تعليل طلب الوقاية من النار بأن دخولها خزي بعد الإشارة إلى موجب ذلك الطلب بقولهم ﴿عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ أن النار مع ما فيها من العذاب الأليم فيها قهر للمعذَّب وإهانة علنية، وذلك معنى مستقر في نفوس الناس، ومنه قول إبراهيم ﷺ: ﴿وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿87﴾﴾ [الشعراء: 87] وذلك لظهور وجه الربط بين الشرط والجزاء، أي: من يدخل النار فقد أخزيته. والخزي لا تطيقه الأنفس، فلا حاجة إلى تأويل تأوَّلوه على معنى فقد أخزيته خزياً عظيماً. ونَظَّره صاحب الكشاف بقول رعاة العرب: من أدرك مرعى الصَّمَّان فقد أدرك، أي: فقد أدرك مرعى مُخْصِباً لئلا يكون معنى الجزاء ضروري الحصول من الشرط فلا تظهر فائدة التعليق بالشرط، لأنه يخلي الكلام عن الفائدة حينئذ. وقد تقدم شيء من هذا عند قوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: 185].

ولأجل هذا أعقبوه بما في الطباع التفادي به عن الخزي والمذلة بالهرع إلى أحلافهم وأنصارهم، فعلموا أن لا نصير في الآخرة للظالم فزادوا بذلك تأكيداً للحرص على الاستعاذة من عذاب النار إذ قالوا: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾، أي: لأهل النار من أنصار تدفع عنهم الخزي.

وقوله تعالى: ﴿رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا﴾ أرادوا به النبي محمداً ﷺ. والمنادي: الذي يرفع صوته بالكلام. والنداء: رفع الصوت بالكلام رفعا قوياً لأجل الإسماع، وهو مشتق من النداء بكسر النون وبضمها وهو الصوت المرتفع. يقال: هو أندى صوتاً، أي: أرفع، فأصل النداء الجهر بالصوت والصياح به، منه سمِّي دعاء الشخص شخصاً ليقبل إليه نداء، لأن من شأنه أن يرفع الصوت به؛ ولذلك جعلوا له حروفا ممدودة مثل: «يا» و«آ» و«أيا» و«هيا». ومنه سمي الأذان نداء، وأطلق هنا على المبالغة في الإسماع والدعوة وإن لم يكن في ذلك رفع صوت، ويطلق النداء على طلب الإقبال بالذات أو بالفهم بحروف معلومة

كقوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿104﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: 104، 105]، ويجوز أن يكون هو المراد هنا لأن النبي يدعو الناس بنحو: يا أيها الناس، ويا بني فلان، ويا أمة محمد ونحو ذلك. وسيأتي تفسير معاني النداء عند قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ﴾ في سورة الأعراف [43]. واللام لام العلة، أي: لأجل الإيمان بالله.

و﴿أَنْ﴾ في ﴿أَنْ ءَامِنُواْ﴾ تفسيرية لما في فعل ﴿يُنَادِى﴾ من معنى القول دون حروفه.

وجاؤوا بفاء التعقيب في ﴿فَـَٔامَنَّا﴾: للدلالة على المبادرة والسبق إلى الإيمان، وذلك دليل سلامة فطرتهم من الخطأ والمكابرة، وقد توسموا أن تكون مبادرتهم لإجابة دعوة الإسلام مشكورة عند الله تعالى، فلذلك فرَّعوا عليه قولهم: ﴿فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ لأنهم لما بذلوا كل ما في وسعهم من اتباع الدين كانوا حقيقين بترجي المغفرة.

والغفر والتكفير متقاربان في المادة المشتقين منها، إلا أنه شاع الغفر والغفران في العفو عن الذنب والتكفير في تعويض الذنب بعوض، فكأن العوض كفَّر الذنب، أي: ستره، ومنه سمِّيت كفارة الإفطار في رمضان، وكفارة الحنث في اليمين، إلا أنهم أرادوا بالذنوب ما كان قاصراً على ذواتهم، ولذلك طلبوا مغفرته، وأرادوا من السيئات ما كان فيه حق الناس، فلذلك سألوا تكفيرها عنهم. وقيل هو مجرد تأكيد، وهو حسن، وقيل: أرادوا من الذنوب الكبائر ومن السيئات الصغائر، لأن اجتناب الكبائر يكفر الصغائر، بناءً على أن الذنب أدل على الإثم من السيئة.

وسألوا الوفاة مع الأبرار، أي: أن يموتوا على حالة البر، بأن يلازمهم البر إلى الممات وأن لا يرتدوا على أدبارهم، فإذا ماتوا كذلك ماتوا من جملة الأبرار. فالمعية هنا معية اعتبارية، وهي المشاركة في الحالة الكاملة، والمعية مع الأبرار أبلغ في الاتصاف بالدلالة، لأنه بر يرجى دوامه وتزايده لكون صاحبه ضمن جمع يزيدونه إقبالًا على البر بلسان المقال ولسان الحال.

ولما سألوا أسباب المثوبة في الدنيا والآخرة ترقوا في السؤال إلى طلب تحقيق المثوبة، فقالوا: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾.

وتحتمل كلمة ﴿عَلَىٰ﴾ أن تكون لتعدية فعل الوعد، ومعناها التعليل فيكون الرسل هم الموعود عليهم، ومعنى الوعد على الرسل أنه وعد على تصديقهم فتعين تقدير مضاف، وتحتمل أن تكون ﴿عَلَىٰ﴾ ظرفاً مستقراً، أي: وعداً كائناً على رُسلك، أي: منزلًا عليهم، ومتعلق الجار في مثله كون غير عام بل هو كون خاص، ولا ضير في ذلك إذا قامت القرينة، ومعنى ﴿عَلَىٰ﴾ حينئذ الاستعلاء المجازي، أو تجعل ﴿عَلَىٰ﴾ ظرفاً

مستقراً حالًا من ﴿مَا وَعَدتَّنَا﴾ أيضاً، بتقدير كون عام، لكن مع تقدير مضاف إلى رُسلك، أي: على ألسنة رسلك.

والموعود على ألسنة الرسل أو على التصديق بهم الأظهر أنه ثواب الآخرة وثواب الدنيا لقوله تعالى: ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [آل عمران: 148]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 55] الآية، وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنبياء: 105]. والمراد بالرسل في قوله: ﴿عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ خصوص محمد ﷺ أطلق عليه وصف «رسل» تعظيماً له لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: 47]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا۟ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَٰهُمْ﴾ [الفرقان: 37].

فإن قلت: إذا كانوا عالمين بأن الله وعدهم ذلك وبأنه لا يخلف الميعاد فما فائدة سؤالهم ذلك في دعائهم؟

قلت: له وجوه؛ **أحدها**: أنهم سألوا ذلك ليكون حصوله أمارة على حصول قبول العمال التي وعد الله عليها بما سألوه فقد يظنون أنفسهم آتين بما يبلِّغهم تلك المرتبة ويخشون لعلهم قد خلطوا أعمالهم الصالحة بما يبطلها، ولعل هذا هو السبب في مجيء الواو في قولهم: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا﴾ دون الفاء إذ جعلوه دعوة مستقلة لتتحقق ويتحقَّق سببها، ولم يجعلوها نتيجة فعل مقطوع بحصوله، ويدل لصحة هذا التأويل قوله بعد: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: 195] مع أنهم لم يطلبوا هنا عدم إضاعة أعمالهم.

الثاني: قال في الكشاف: أرادوا التوفيق إلى أسباب ما وعدهم الله على رسله. فالكلام مستعمل كناية عن سبب ذلك من التوفيق الأعمال الموعود عليها.

الثالث: قال فيه ما حاصله: أن يكون هذا من باب الأدب مع الله حتى لا يظهروا بمظهر المستحق لتحصيل الموعود به تذللًا، أي: كسؤال الرسل عليهم السلام المغفرة وقد علموا أن الله غفر لهم.

الرابع: أجاب القرافي في الفرق 273 بأنهم سألوه ذلك لأن حصوله مشروط بالوفاة على الإيمان، وقد يؤيد هذا بأنهم قدَّموا قبله قولهم: ﴿وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾، لكن هذا الجواب يقتضي قصر الموعود به على ثواب الآخرة، وأعادوا سؤال النجاة من خزي يوم القيامة لشدته عليهم.

الخامس: أن الموعود الذي سألوه هو النصر على العدو خاصة، فالدعاء بقولهم: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ مقصود منه تعجيل ذلك لهم، يعني أن الوعد كان لمجموع

الأمة، فكل واحد إذا دعا بهذا فإنما يعني أن يجعله الله ممن يرى مصداق وعد الله تعالى خشية أن يفوتهم. وهذا كقول خباب بن الأرت: هاجرنا مع النبي نلتمس وجه الله تعالى فوقع أجرنا على الله فمِنَّا من أينعت له ثمرته فهو يهدّبها، ومنا من مات لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قُتل يوم أُحد، فلم نجد له ما نكفنه إلا بُردة إلخ.

وقد ابتدأوا دعاءهم وخلَّلوه بندائه تعالى خمس مرات إظهار للحاجة إلى إقبال الله عليهم. وعم جعفر بن محمد ﵁: من حَزَبَهُ أمر فقال: يا رب خمس مرات أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد، واقرأوا: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾.

[195] ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ثَوَابٗا مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلثَّوَابِ ١٩٥﴾.

دلَّت الفاء على سرعة الإجابة بحصول المطلوب، ودلَّت على أن مناجاة العبد ربه بقلبه ضرب من ضروب الدعاء قابل للإجابة.

و«استجاب» بمعنى أجاب عند جمهور أئمة اللغة، فالسين والتاء للتأكيد، مثل: استوقد واستخلص. وعن الفراء، وعلي بن عيسى الربعي: أن استجاب أخص من أجاب، لأن استجاب يقال لمن قبِل ما دعي إليه، وأجاب أعم، فيقال لمن أجاب بالقَبول وبالرد. وقال الراغب: الاستجابة هي التحري للجواب والتهيؤ له، لكن عبر به عن الإجابة لقلة انفكاكها منها. ويقال: استجاب له واستجابه، فعدي في الآية باللام، كما قالوا: حَمِد له وشكر له، ويعدَّى بنفسه أيضاً مثلهما. قال كعب بن سعد الغنوي، يرثي قريباً له:

وداعٍ دعا يا من يجيب إلى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وتعبيرهم في دعائهم بوصف ﴿رَبَّنَا﴾ دون اسم الجلالة لما في وصف الربوبية من الدلالة على الشفقة بالمربوب، ومحبة الخير له، ومن الاعتراف بأنهم عبيده ولتتأتى الإضافة المفيدة التشريف والقرب، ولرد حسن دعائهم بمثله بقولهم: ربنا، ربنا.

ومعنى نفي إضاعة عملهم نفي إلغاء الجزاء عنه: جعله كالضائع غير الحاصل في يد صاحبه.

فنفي إضاعة العمل بالاعتداد بعلمهم وحسبانه لهم، فقد تضمنت الاستجابة تحقيق عدم إضاعة العمل تطميناً لقلوبهم من وجل عدم القبول، وفي هذا دليل على أنهم أرادوا من قولهم: ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: 194] تحقيق قبول أعمالهم والاستعاذة من الحَبَط.

وقوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ﴾ بيان لعامل ووجه الحاجة إلى هذا البيان هنا أن الأعمال التي أتوا بها أكبرها الإيمان، ثم الهجرة، ثم الجهاد، ولما كان الجهاد أكثر تكرراً خيف أن يتوهم أن النساء لا حظ لهن في تحقيق الوعد الذي وعد الله على ألسنة رسله، فدفع هذا بأن للنساء حظهن في ذلك، فهن في الإيمان والهجرة يساوين الرجال، وهن لهن حظهن في ثواب الجهاد لأنهن يقمن على المرضى ويداوين الكَلْمى، ويسقين الجيش، وذلك عمل عظيم به استبقاء نفوس المسلمين، فهو لا يقصر عن القتال الذي به إتلاف نفوس عدو المؤمنين.

وقوله: ﴿بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٍۖ﴾ (من) فيه اتصالية، أي: بعض المستجاب لهم متصل ببعض، وهي كلمة تقولها العرب بمعنى أن شأنهم واحد وأمرهم سواء. قال تعالى: ﴿ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ بَعۡضُهُم مِّنۢ بَعۡضٍۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمُنكَرِ﴾ [التوبة: 67] إلخ.. وقولهم: هو مني وأنا منه، وفي عكسه يقولون كما قال النابغة:

فإنّي لستُ مِنكَ ولستَ منّي

وقد حملها جمهور المفسرين على معنى أن نساءكم ورجالكم يجمعهم أصل واحد، وعلى هذا فموقع هذه الجملة موقع التعليل للتعميم في قوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ﴾، أي: لأن شأنكم واحد. وكل قائم بما لو لم يقم به لضاعت مصلحة الآخر، فلا جرم أن كانوا سواء في تحقيق وعد الله إياهم، وإن اختلفت أعمالهم، وهذا كقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَۚ﴾ [النساء: 32].

والأظهر عندي أن ليس هذا تعليلًا لمضمون قوله: ﴿مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ﴾ بل هو بيان للتساوي في الأخبار المتعلقة بضمائر المخاطبين، أي: أنتم في عنايتي بأعمالكم سواء، وهو قضاء لحق ما لهم من الأعمال الصالحة المتساوين فيها، ليكون تمهيداً لبساط تمييز المهاجرين بفضل الهجرة الآتي في قوله: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ﴾، الآيات.

وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ﴾ تفريع عن قوله: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ﴾ وهو من ذكر الخاص بعد العام للاهتمام بذلك الخاص، واشتمل على بيان ما تفاضلوا فيه من العمل، وهو الهجرة التي فاز بها المهاجرون.

والمهاجَرة: هي ترك الموطن بقصد استيطان غيره، والمفاعلة فيها للتقوية كأنه هجر قومه وهجروه لأنهم لم يحصروا على بقائه، وهذا أصل المهاجرة أن تكون لمنافرة

ونحوها، وهي تصديق بهجرة الذين هاجروا إلى بلاد الحبشة وبهجرة الذين هاجروا إلى المدينة.

وعطف قوله: ﴿وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾ على ﴿هَاجَـرُواْ﴾ لتحقيق معنى المفاعلة في هاجر، أي: هاجروا مهاجرةً لزَّهم إليها قومهم، سواء كان الإخراج بصريح القول أم بالإلجاء، من جهة سوء المعاملة، ولقد هاجر المسلمون الهجرة الأولى إلى الحبشة لما لاقوه من سوء معاملة المشركين، ثم هاجر رسول الله ﷺ هجرته إلى المدينة والتحق به المسلمون كلهم، لما لاقوه من أذى المشركين. ولا يوجد ما يدل على أن المشركين أخرجوا المسلمين، وكيف واختفاء رسول الله ﷺ عند خروجه إلى المدينة يدل على حرص المشركين على صده عن الخروج، ويدل لذلك أيضاً قول كعب:

في فتية من قريشٍ قال قائلهم ... ببطن مكّة لمَّا أسلموا زُولوا

أي قال قائل من المسلمين اخرجوا من مكة، وعليه فكل ما ورد مما فيه أنهم أخرجوا من ديارهم بغير حق فتأويله أنه الإلجاء إلى الخروج، ومنه قول ورقة بن نوفل: يا ليتني أكون معك إذ يُخرجُك قومك، وقول النبي ﷺ له: «**أوَ مُخرجيَّ هم؟**» فقال: ما جاء نبي بمثل ما جئت به إلا عودي. وقوله: ﴿وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي﴾، أي: أصابهم الأذى وهو مكروه قليل من قول أو فعل. وفهم منه أن من أصابهم الضر أولى بالثواب وأوفى. وهذه حالة تصديق بالذين أوذوا قبل الهجرة وبعدها.

وقوله: ﴿وَقَـٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ﴾ جُمع بينهما للإشارة إلى أن للقسمين ثواباً. وقرأ الجمهور: ﴿وَقَـٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ﴾ وقرأ حمزة. والكسائي، وخلف: ﴿**وقُتلوا وقاتلوا**﴾ عكس قراءة الجمهور ومآل القراءتين واحد، وهذه حالة تصدق على المهاجرين والأنصار من الذين جاهدوا فاستشهدوا أو بقوا. وقوله: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ إلخ، مؤكد بلام القسم. وتكفير السيئات تقدم آنفاً.

[196 ـ 198] ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي ٱلْبِلَـٰدِ ﴿196﴾ مَتَـٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿197﴾ لَـٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّـٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ ﴿198﴾﴾.

اعتراض في أثناء هذه الخاتمة، نشأ عن قوله: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: 195] باعتبار ما يتضمنه عدم إضاعة العمل من الجزاء عليه جزاء كاملًا في الدنيا والآخرة، وما يستلزمه ذلك من حرمان الذين لم يستجيبوا لداعي الإيمان وهم المشركون، وهم المراد بالذين كفروا كما هو مصطلح القراء.

والخطاب لغير معين ممن يتوهم أن يغره حسن حال المشركين في الدنيا.

والغرّ والغرور: الإطماع في أمر محبوب على نية عدم وقوعه، أو إظهار الأمر المضر في صورة النافع، وهو مشتق من الغِرة بكسر الغين وهي الغفلة، ورجل غِر بكسر الغين إذا كان ينخدع لمن خادعه. وفي الحديث: «**المؤمِن غِر كريم**»، أي: يظن الخير بأهل الشر إذا أظهروا له الخير.

وهو هنا مستعار لظهور الشيء في مظهر محبوب، وهو في العاقبة مكروه.

وأسند فعل الغرور إلى التقلب لأن التقلب سببه، فهو مجاز عقلي، والمعنى لا ينبغي أن لا يغرك. ونظيره: ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الأعراف: 27]. و﴿لَا﴾ ناهية لأن نون التوكيد لا تجيء مع النفي.

وقرأ الجمهور: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ﴾ ـ بتشديد الراء وتشديد النون ـ وهي نون التوكيد الثقيلة، وقرأها رويس عن يعقوب بنون ساكنة، وهي نون التوكيد الخفيفة.

والتقلب: تصرف على حسب المشيئة في الحروب والتجارات والغرس ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٤﴾ [غافر: 4].

والبلاد: الأرض. والمتاع: الشيء الذي يشترى للتمتع به.

وجملة ﴿مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ إلى آخرها بيان لجملة ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ﴾. والمتاع: المنفعة العاجلة، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد: 26].

وجملة ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ﴾ إلى آخرها افتتحت بحرف الاستدراك لأن مضمونها ضد الكلام الذي قبلها، لأن معنى ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ﴾ إلخ وصف ما هم فيه بأنه متاع قليل، أي: غير دائم، وأن المؤمنين المتقين لهم منافع دائمة.

وقرأ الجمهور: ﴿**لكنْ**﴾ بتخفيف النون ساكنة مخففة من الثقيلة وهي مهملة، وقرأه أبو جعفر بتشديد النون مفتوحة وهي عاملة عمل إنَّ.

والنُّزُل بضم النون والزاي وبضمِّها مع سكون الزاي: ما يُعد للنزيل والضيف من الكرامة والقِرى، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ۝٣١ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ۝٣٢﴾ [فصلت: 31، 32].

و«الأبرار» جمع البَر وهو الموصوف بالمبرَّة والبِر، وهو حسن العمل ضد الفجور.

[199] ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿199﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ﴾ [آل عمران: 198] استكمالاً لذكر الفِرَق في تلقي الإسلام: فهؤلاء فريق الذين آمنوا من أهل الكتاب ولم يظهروا إيمانهم لخوف قومهم مثل النجاشي أصحمة، وأثنى الله عليهم بأنهم لا يحرِّفون الدين، والآية مؤذنة بأنهم لم يكونوا معروفين بذلك لأنهم لو عُرفوا بالإيمان لما كان من فائدة في وصفهم بأنهم من أهل الكتاب، وهذا الصنف بعكس حال المنافقين. وأكد الخبر بإن وبلام الابتداء للرد على المنافقين الذين قالوا لرسول الله لما صلى على النجاشي: انظروا إليه يصلي على نصراني ليس على دينه ولم يره قط. على ما روي عن ابن عباس وبعض أصحابه أن ذلك سبب نزول هذه الآية. ولعل وفاة النجاشي حصلت قبل غزوة أُحد.

وقيل: أريد بهم هنا من أظهر إيمانه وتصديقه من اليهود مثل عبدالله بن سلام ومخيريق، وكذا من آمن من نصارى نجران، أي: الذين أسلموا ورسول الله بمكة إن صح خبر إسلامهم.

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ للتنبيه على أن المشار إليهم به أحرياء بما سيرد من الإخبار عنهم لأجل ما تقدم اسم الإشارة.

وأشار بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ إلى أنه يبادر لهم بأجرهم في الدنيا ويجعله لهم يوم القيامة.

[200] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿200﴾﴾.

خُتمت السورة بوصاية جامعة للمؤمنين تجدد عزيمتهم وتبعث الهمم إلى دوام الاستعداد للعدو كي لا يثبطهم ما حصل من الهزيمة، فأمرهم بالصبر الذي هو جماع الفضائل وخصال الكمال، ثم بالمصابرة وهي الصبر في وجه الصابر، وهذا أشد الصبر ثباتاً في النفس وأقربه إلى التزلزل، وذلك أن الصبر في وجه صابر آخر شديد على نفس الصابر لما يلاقيه من مقاومة قِرن له في الصبر قد يساويه أو يفوقه، ثم إن هذا المُصابر إن لم يثبت على صبره حتى يمل قِرنه فإنه لا يجتني من صبره شيئاً، لأن نتيجة الصبر تكون لأطول الصابرين صبراً، كما قال زُفر بن الحارث في اعتذاره عن الانهزام:

سقيناهم كأسا سَقَونا بمثلِها ... ولكنهم كانوا على الموت أصبرا

فالمصابرة هي سبب نجاح الحرب كما قال شاعر العرب الذي لم يعرف اسمه:

لأنت مُعتاد في الهيجا مصابرة يَصلى بها كل من عاداك نيرانا

وقوله: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ أمر لهم بالمرابطة، وهي مفاعلة من الربط، وهو ربط الخيل للحراسة في غير الجهاد خشية أن يفجأهم العدو، أمر الله به المسلمين ليكونوا دائماً على حذر من عدوهم تنبيهاً لهم على ما يكيد به المشركون من مفاجأتهم على غرة بعد وقعة أحد كما قدمناه آنفاً، وقد وقع ذلك منهم في وقعة الأحزاب، فلما أمرهم الله بالجهاد أمرهم بأن يكونوا بعد ذلك أيقاظاً من عدوهم.

وفي كتاب الجهاد من البخاري: باب فضل رباط يوم في سبيل الله وقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ إلخ. وكانت المرابطة معروفة في الجاهلية وهي ربط الفرس للحراسة في الثغور، أي: الجهات التي يستطيع العدو الوصول منها إلى الحي مثل الشعاب بين الجبال. وما رأيت من وصف ذلك مثل لبيد في معلقته إذ قال:

ولقد حَمَيْتُ الحيَّ تَحْمِلُ شِكَّتي فرطٌ وشاحي إذ غدوتُ لجامُها

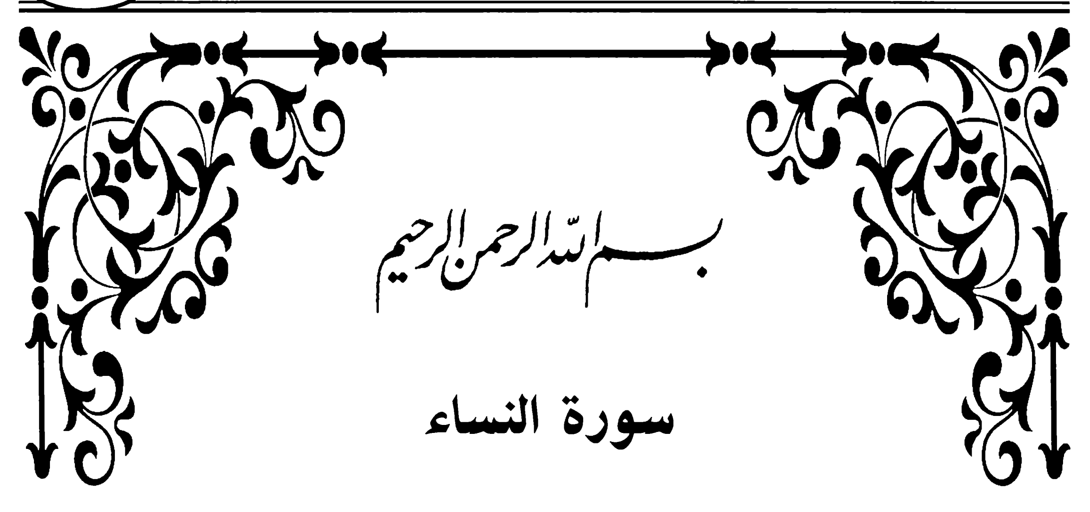
فعلوتُ مُرْتَقَبا على ذي هَبْوةٍ حَرِجٍ إلى إعلامهنَّ قتامُها

حتى إذا ألقت يداً في كافر وأجَنَّ عورات الثغور ظلامُها

فذكر أنه حرس الحي على مكان مرتقب، أي: عال بربط فرسه في الثغر. وكان المسلمون يرابطون في ثغور بلاد فارس والشام والأندلس في البر، ثم لما اتسع سلطان الإسلام وامتلكوا البحار صار الرباط في ثغور البحار، وهي الشطوط التي يخشى نزول العدو منها: مثل رباط المنستير بتونس بإفريقية، ورباط سلا بالمغرب، ورُبُط تونس ومحارسها: مثل محرس علي بن سالم قرب صفاقس. فأمر الله بالرباط كما أمر بالجهاد بهذا المعنى.

وقد خفي على بعض المفسرين فقال بعضهم: أراد بقوله: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ إعداد الخيل مربوطة للجهاد، قال: ولم يكن في زمن النبي ﷺ غزو في الثغور. وقال بعضهم: أراد بقوله: ﴿وَرَابِطُواْ﴾ انتظار الصلاة بعد الفراغ من التي قبلها، لما روى مالك في الموطأ، عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة، وقال: «**فذلكم الرباط، فذلكم الرباط، فذلكم الرباط**». ونُسب هذا لأبي سلمة بن عبدالرحمٰن. قال ابن عطية: والحق أن معنى هذا الحديث على التشبيه، كقوله: «**ليس الشديد بالصرعة**»، وقوله: «**ليس المسكين بهذا الطوَّاف الذي تردّه اللقمة واللقمتان**»، أي: وكقوله ﷺ: «**رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر**».

وأعقب هذا الأمر بالأمر بالتقوى لأنها جماع الخيرات وبها يرجى الفلاح.



سورة النساء

سمِّيت هذه السورة في كلام السلف سورة النساء؛ ففي صحيح البخاري عن عائشة قالت: ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده. وكذلك سمِّيت في المصاحف وفي كتب السنة وكتب التفسير، ولا يعرف لها اسم آخر، لكن يؤخذ مما روي في صحيح البخاري عن ابن مسعود من قوله: «لَنَزلت سورة النساء القصرى» يعني سورة الطلاق أنها شاركت هذه السورة في التسمية الطولى، ولم أقف عليه صريحاً.

ووقع في كتاب: «بصائر ذوي التمييز» للفيروزآبادي أن هذه السورة تسمَّى سورة النساء الكبرى، واسم سورة الطلاق سورة النساء الصغرى. ولم أره لغيره[1].

ووجه تسميتها بإضافة إلى النساء أنها افتتحت بأحكام صلة الرحم، ثم بأحكام تخص النساء، وأن فيها أحكاماً كثيرة من أحكام النساء: الأزواج، والبنات، وختمت بأحكام تخص النساء.

وكان ابتداء نزولها بالمدينة، لما صح عن عائشة أنها قالت: «ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده». وقد علم أن النبي ﷺ بنى بعائشة في المدينة في شوال، لثمان أشهر خلت من الهجرة، واتفق العلماء على أن سورة النساء نزلت بعد البقرة، فتعين أن يكون نزولها متأخراً عن الهجرة بمدة طويلة. والجمهور قالوا: نزلت بعد آل عمران، ومعلوم أن آل عمران نزلت في خلال سنة ثلاث، أي: بعد وقعة أحد، فيتعين أن تكون

---

(1) صفحة 169 جزء 1 مطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة سنة 1384.

سورة النساء نزلت بعدها. وعن ابن عباس: أن أول ما نزل بالمدينة سورة البقرة، ثم الأنفال، ثم آل عمران، ثم الأحزاب، ثم الممتحنة، ثم النساء، فإذا كان كذلك تكون سورة النساء نازلة بعد وقعة الأحزاب التي هي في أواخر سنة أربع أو أول سنة خمس من الهجرة، وبعد صلح الحديبية الذي هو في سنة ست حيث تضمنت سورة الممتحنة شرط إرجاع مَن يأتي من المشركين هارباً إلى المسلمين عدا النساء، وهي آية: ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ﴾ [الممتحنة: 10] الآية. وقد قيل: إن آية ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2] نزلت في رجل من غطفان له ابن أخ له يتيم، وغطفان أسلموا بعد وقعة الأحزاب، إذ هم من جملة الأحزاب، أي: بعد سنة خمس. ومن العلماء من قال: نزلت سورة النساء عند الهجرة وهو بعيد. وأغرب منه من قال: إنها نزلت بمكة لأنها افتتحت بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وما كان فيه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فهو مكي، ولعله يعني أنها نزلت بمكة أيام الفتح لا قبل الهجرة لأنهم يطلقون المكي بإطلاقين. وقال بعضهم: نزل صدرها بمكة وسائرها بالمدينة.

والحق أن الخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لا يدل إلا على إرادة دخول أهل مكة في الخطاب، ولا يلزم أن يكون ذلك بمكة، ولا قبل الهجرة، فإن كثيراً مما فيه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ مدني بالاتفاق. ولا شك في أنها نزلت بعد آل عمران لأن في سورة النساء من تفاصيل الأحكام ما شأنه أن يكون بعد استقرار المسلمين بالمدينة، وانتظام أحوالهم وأمنهم من أعدائهم. وفيها آية التيمم، والتيمم شرع يوم غزوة المُرَيْسِيعِ سنة خمس، وقيل: سنة ست. فالذي يظهر أن نزول سورة النساء كان في حدود سنة سبع وطالت مدة نزولها، ويؤيد ذلك أن كثيراً من الأحكام التي جاءت فيها مفصَّلة تقدمت مجملة في سورة البقرة من أحكام الأيتام والنساء والمواريث، فمعظم ما في سورة النساء شرائع تفصيلية في معظم نواحي حياة المسلمين الاجتماعية من نظم الأموال والمعاشرة والحكم وغير ذلك، على أنه قد قيل: إن آخر آية منها، وهي آية الكلالة، هي آخر آية نزلت من القرآن، على أنه يجوز أن يكون بين نزول سائر سورة النساء وبين نزول آية الكلالة التي في آخرها مدة طويلة، وأنه لما نزلت آية الكلالة الأخيرة أمروا بإلحاقها بسورة النساء التي فيها الآية الأولى.

ووردت في السنَّة تسمية آية الكلالة الأولى آية الشتاء، وآية الكلالة الأخيرة آية الصيف. ويتعين ابتداء نزولها قبل فتح مكة لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: 75] يعني مكة. وفيها آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58] نزلت يوم فتح مكة في قصة عثمان بن طلحة الشيبي، صاحب مفتاح الكعبة، وليس فيها جدال مع المشركين سوى تحقير دينهم، نحو قوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا

عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136] إلخ، وسوى التهديد بالقتال، وقطع معذرة المتقاعدين عن الهجرة، وتوهين بأسهم عن المسلمين، مما يدل على أن أمر المشركين قد صار إلى وهن، وصار المسلمون في قوة عليهم، وأن معظمها، بعد التشريع، جدال كثير مع اليهود وتشويه لأحوال المنافقين، وجدال مع النصارى ليس بكثير، ولكنه أوسع مما في سورة آل عمران، مما يدل على أن مخاطبة المسلمين للنصارى أخذت تظهر بسبب تفشي الإسلام في تخوم الحجاز الشامية لفتح معظم الحجاز وتِهامة.

وقد عدت الثالثة والتسعين من السور، نزلت بعد سورة الممتحنة وقبل سورة ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [الزلزلة: 1].

وعدد آيها مائة وخمس وسبعون في عدد أهل المدينة ومكة والبصرة، ومائة وست وسبعون في عدد أهل الكوفة، ومائة وسبع وسبعون في عدد أهل الشام.

وقد اشتملت على أغراض وأحكام كثيرة أكثرها تشريع معاملات الأقرباء وحقوقهم، فكانت فاتحتها مناسبة لذلك بالتذكير بنعمة خلق الله، وأهم محقوقون بأن يشكروا ربهم على ذلك، وأن يراعوا حقوق النوع الذي خلقوا منه، بأن يصلوا أرحامهم القريبة والبعيدة، وبالرفق بضعفاء النوع من اليتامى، ويراعوا حقوق صنف النساء من نوعهم بإقامة العدل في معاملاتهن، والإشارة إلى النكاح والصداق، وشرع قوانين المعاملة مع النساء في حالتي الاستقامة والانحراف من كلا الزوجين، ومعاشرتهن والمصالحة معهن، وبيان ما يحل للتزوج منهن، والمحرمات بالقرابة أو الصهر، وأحكام الجواري بملك اليمين. وكذلك حقوق مصير المال إلى القرابة، وتقسيم ذلك، وحقوق حفظ اليتامى في أموالهم وحفظها لهم والوصاية عليهم.

ثم أحكام المعاملات بين جماعة المسلمين في الأموال والدماء وأحكام القتل عمداً وخطأً، وتأصيل الحكم الشرعي بين المسلمين في الحقوق والدفاع عن المعتدى عليه، والأمر بإقامة العدل بدون مصانعة، والتحذير من اتباع الهوى، والأمر بالبر، والمواساة، وأداء الأمانات، والتمهيد لتحريم شرب الخمر.

وطائفة من أحكام الصلاة، والطهارة، وصلاة الخوف. ثم أحوال اليهود، لكثرتهم بالمدينة، وأحوال المنافقين وفضائحهم، وأحكام الجهاد لدفع شوكة المشركين. وأحكام معاملة المشركين ومساويهم، ووجوب هجرة المؤمنين من مكة، وإبطال مآثر الجاهلية.

وقد تخلل ذلك مواعظ وترغيب، ونهي عن الحسد، وعن تمني ما للغير من المزايا التي حرم منها من حرم بحكم الشرع، أو بحكم الفطرة. والترغيب في التوسط في الخير والإصلاح، وبث المحبة بين المسلمين.

[1] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾

جاء الخطاب بـ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾: ليشمل جميع أمة الدعوة الذين يسمعون القرآن يومئذ وفيما يأتي من الزمان. فضمير الخطاب في قوله: ﴿خَلَقَكُم﴾ عائد إلى الناس المخاطبين بالقرآن، أي: لئلا يختص بالمؤمنين إذ غير المؤمنين حينئذ هم كفار العرب وهم الذين تلقوا دعوة الإسلام قبل جميع البشر لأن الخطاب جاء بلغتهم، وهم المأمورون بالتبليغ لبقية الأمم، وقد كتب النبي ﷺ كتبه للروم وفارس ومصر بالعربية لتترجم لهم بلغاتهم. فلما كان ما بعد هذا النداء جامعاً لما يؤمر به الناس بين مؤمن وكافر، نودي جميع الناس، فدعاهم الله إلى التذكر بأن أصلهم واحد، إذ قال: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ دعوة تظهر فيها المناسبة بين وحدة النوع ووحدة الاعتقاد، فالمقصود من التقوى في ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ اتقاء غضبه، ومراعاة حقوقه، وذلك حق توحيده والاعتراف له بصفات الكمال، وتنزيهه عن الشركاء في الوجود والأفعال والصفات.

وفي هذه الصلة براعة استهلال مناسبة لما اشتملت عليه السورة من الأغراض الأصلية، فكانت بمنزلة الديباجة.

وعبَّر بـ﴿رَبَّكُمُ﴾، دون الاسم العَلَم، لأن في معنى الرب ما يبعث العباد على الحرص في الإيمان بوحدانيته، إذ الرب هو المالك الذي يرب مملوكه، أي: يدبر شؤونه، وليتأتى بذكر لفظ الرب طريق الإضافة الدالة على أنهم محقوقون بتقواه حق التقوى، والدالة على أن بين الرب والمخاطبين صلة تعد إضاعتها حماقة وضلالًا. وأما التقوى في قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ فالمقصد الأهم منها: تقوى المؤمن بالحذر من التساهل في حقوق الأرحام واليتامى من النساء والرجال. ثم جاء باسم الموصول ﴿الَّذِي خَلَقَكُم﴾ للإيماء إلى وجه بناء الخبر، لأن الذي خلق الإنسان حقيق بأن يتقى.

ووصْل ﴿خَلَقَكُم﴾ بصلة ﴿مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إدماج للتنبيه على عجيب هذا الخلق وحقه بالاعتبار. وفي الآية تلويح للمشركين بأحقية اتباعهم دعوة الإسلام، لأن الناس أبناء أب واحد، وهذا الدين يدعو الناس كلهم إلى متابعته ولم يخص أمة من الأمم أو نسباً من الأنساب، فهو جدير بأن يكون دين جميع البشر، بخلاف بقية الشرائع فهي مصرحة باختصاصها بأمم معينة. وفي الآية تعريض للمشركين بأن أولى الناس بأن يتبعوه هو محمد ﷺ لأنه من ذوي رحمهم. وفي الآية تمهيد لما سيبيَّن في هذه السورة من الأحكام المرتبة على النسب والقرابة.

والنفس الواحدة: هي آدم. والزوج: حواء، فإن حواء أُخرجت من آدم من ضلعه، كما يقتضيه ظاهر قوله: ﴿مِنْهَا﴾.

ومن تبعيضية. ومعنى التبعيض أن حواء خلقت من جزء من آدم. قيل: من بقية الطينة التي خلق منها آدم. وقيل: فصلت قطعة من ضلعه، وهو ظاهر الحديث الوارد في الصحيحين.

ومن قال: إن المعنى ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ من نوعها لم يأت بطائل، لأن ذلك لا يختص بنوع الإنسان، فَإِنَّ أُنْثَى كُلِّ نَوْعٍ هِيَ مِنْ نَوْعِهِ.

وعُطف قوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ على ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ فهو صلة ثانية. وقوله ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ صلة ثالثة لأن الذي يخلق هذا الخلق العجيب جدير بأن يتقى، ولأن في معاني هذه الصلات زيادة تحقيق اتصال الناس بعضهم ببعض، إذ الكل من أصل واحد، وإن كان خلقهم ما حصل إلا من زوجين فكل أصل من أصولهم ينتمي إلى أصل فوقه.

وقد حصل من ذكر هذه الصلات تفصيل لكيفية خلق الله الناس من نفس واحدة. وجاء الكلام على هذا النظم توفية بمقتضى الحال الداعي الإتيان باسم الموصول، ومقتضى الحال الداعي لتفصيل حالة الخلق العجيب. ولو غير هذا الأسلوب فجيء بالصورة المفصلة دون سبق إجمال، فقيل: ﴿**الذِي خَلَقَكُم مِن نفْسٍ وَاحِدةٍ وَبَثَّ مِنْهَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً**﴾ لفاتت الإشارة إلى الحالة العجيبة.

وقد ورد في الحديث: «**أن حواء خُلقت من ضلع آدم**»، فلذلك يكون حرف «من» في قوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا﴾ للابتداء، أي: أخرج خلق حواء من ضلع آدم. والزوج هنا أريد به الأنثى الأولى التي تناسل منها البشر، وهي حواء. وأطلق عليها اسم الزوج لأن الرجل يكون منفرداً فإذا اتخذ امرأة فقد صار زوجاً في بيت، فكل واحد منهما زوج للآخر بهذا الاعتبار، وإن كان أصل لفظ الزوج أن يطلق على مجموع الفردين، فإطلاق الزوج على كل واحد من الرجل والمرأة المتعاقدين تسامح صار حقيقة، عرفية، ولذلك استوى فيه الرجل والمرأة لأنه من الوصف بالجامد، فلا يقال للمرأة زوجة، ولم يسمع في فصيح الكلام، ولذلك عده بعض أهل اللغة لحناً. وكان الأصمعي ينكره أشد الإنكار. قيل له: فقد قال ذو الرمة:

أَذُو زَوْجَةٍ بِالْمِصْرِ أَمْ ذُو خُصومةٍ ... أَرَاكَ لَهَا بِالْبَصْرَةِ الْعَامَ ثَاوِيَا

فقال: إن ذا الرمة طالما أكل المالح والبقل في حوانيت البقالين، يريد أنه مولَّد.

وقال الفرزدق:

وإنَّ الَّـذي يَـسْـعَـى لِـيُـفْـسِـدَ زَوْجَـتِـي   كَـسَـاعٍ إِلَـى أَسَـدِ الـشَّـرَى يَـسْـتَـبِـيـلُـهَـا

وشاع ذلك في كلام الفقهاء، قصدوا به التفرقة بين الرجل والمرأة عند ذكر الأحكام، وهي تفرقة حسنة. وتقدم عند قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ في سورة البقرة [35].

وقد شمل قوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ العبرة بهذا الخلق العجيب الذي أصله واحد، ويخرج هو مختلف الشكل والخصائص، والمنة على الذكران بخلق النساء لهم، والمنة على النساء بخلق الرجال لهن، ثم مَنَّ على النوع بنعمة النسل في قوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ مع ما في ذلك من الاعتبار بهذا التكوين العجيب.

والْبَثُّ: النَّشْرُ والتَّفْرِيقُ للأشياء الكثيرة، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴿4﴾﴾ [القارعة: 4].

ووصف الرجال، وهو جمع، بكثير، وهو مفرد، لأن كثير يستوي فيه المفرد والجمع، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ في سورة آل عمران [146] واستغنى عن وصف النساء بكثير لدلالة وصف الرجل به ما يقتضيه فعل البث من الكثرة.

[1] ﴿وَاتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَّآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿1﴾﴾.

شروع في التشريع المقصود من السورة، وأُعِيدَ فِعْلُ (اتَّقُوا) : لأن هذه التقوى مأمور بها المسلمون خاصة، فإنهم قد بقيت فيهم بقية من عوائد الجاهلية لا يشعرون بها، وهي التساهل في حقوق الأرحام والأيتام.

واستحضر اسم الله العَلَم هنا دون ضمير يعود إلى ربكم لإدخال الرَّوع في ضمائر السامعين. لأن المقام مقام تشريع يناسبه إيثار المهابة بخلاف مقام قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ فهو مقام ترغيب. ومعنى ﴿تَسَّآءَلُونَ بِهِۦ﴾ يسأل بعضكم بعضاً به في القَسَم، فالمساءلة به تؤذن بمنتهى العظمة، فكيف لا تتقونه.

وقرأ الجمهور ﴿تَسَّآءَلُونَ﴾ ـ بتشديد السين ـ لإدغام التاء الثانية، وهي تاء التفاعل في السين، لقرب المخرج واتحاد الصفة، وهي الهمس. وقرأ حمزة، وعاصم، والكسائي، وخلف: ﴿**تَسَاءَلُون**﴾ بتخفيف السين على أن تاء الافتعال حذفت تخفيفاً.

﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ قرأه الجمهور ـ بالنصب ـ عطفاً على اسم الله. وقرأه حمزة بالجر عطفاً على الضمير المجرور. فعلى قراءة الجمهور يكون الأرحام مأموراً بتقواها على المعنى

المصدري، أي: اتقائها، وهو على حذف مضاف، أي: اتقاء حقوقها، فهو من استعمال المشرك في معنييه، وعلى هذه القراءة فالآية ابتداء تشريع وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، وعلى قراءة حمزة يكون تعظيماً لشأن الأرحام، أي: التي يسأل بعضكم بعضاً بها، وذلك قول العرب: ناشدتك الله والرحم. كما روي في الصحيح: أن النبي ﷺ حين قرأ على عتبة بن ربيعة سورة فصِّلت حتى بلغ: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ⑬﴾ [فصلت: 13] فأخذت عتبة رهبة وقال: ناشدتك الله والرحم. وهو ظاهر محمل هذه الرواية وإن أباه جمهور النحاة استعظاماً لعطف الاسم على الضمير المجرور بدون إعادة الجار، حتى قال المبرد: لو قرأ الإمام بهاته القراءة لأخذت نعلي وخرجت من الصلاة. وهذا من ضيق العطن وغرور بأن العربية منحصرة فيما يعلمه، ولقد أصاب ابن مالك في تجويزه العطف على المجرور بدون إعادة الجار، فتكون تعريضاً بعوائد الجاهلية، إذ يتساءلون بينهم بالرحم وأواصر القرابة ثم يهملون حقوقها ولا يصلونها، ويعتدون على الأيتام من إخوتهم وأبناء أعمامهم، فناقضت أفعالهم أقوالهم، وأيضاً هم قد آذوا النبي ﷺ وظلموه، وهو من ذوي رحمهم وأحق الناس بصلتهم كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: 128]، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، وقال: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: 23]. وعلى قراءة حمزة يكون معنى الآية تتمة لمعنى التي قبلها.

[2] ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ②﴾.

مناسبة عطف الأمر على ما قبله أنه من فروع تقوى الله في حقوق الأرحام، لأن المتصرفين في أموال اليتامى في غالب الأحوال هم أهل قرابتهم، أو من فروع تقوى الله الذي يتساءلون به وبالأرحام فيجعلون للأرحام من الحظ ما جعلهم يقسمون بها كما يقسمون بالله. وشيءٌ هذا شأنه حقيق بأن تراعى أواصره ووشائجه وهم لم يرقبوا ذلك. وهذا مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾ [النساء: 1].

والإيتاء حقيقته الدفع والإعطاء الحسي، ويطلق على تخصيص الشيء بالشيء وجعله حقاً له، مثل إطلاق الإعطاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ①﴾ [الكوثر: 1]. وفي الحديث: «**رجل آتاه الله مالًا فسلَّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها**».

و﴿الْيَتَامَىٰ﴾ جمع يتيم وجمع يتيمة، فإذا جُمعت به يتيمة فهو فعائل أصله يتائم، فوقع فيه قلب مكاني فقالوا يتامىء، ثم خفقوا الهمزة فصارت ألفاً وحرِّكت الميم بالفتح،

وإذا جمع به يتيم فهو إما جمع الجمع بأن جمع أولًا على يَتْمَى، كما قالوا: أسير وأسرى، ثم جمع على يتامى مثل أسارى بفتح الهمزة، أو جمع فعيل على فعائل لكونه صار اسماً مثل: أفيل وأفائل، ثم صنع به من القلب ما ذكرناه آنفاً. وقد نطقت العرب بجمع يتيمة على يتائم، وبجمع فعيل على فعائل في قول بشر النجدي:

أأطلالَ حُسْن في البِراق اليَتَائم سلام على أطلالكِنّ القدائم

واشتقاق اليتيم من الانفراد، ومنه الدرة اليتيمة، أي: المنفردة بالحسن، وفعله من باب ضرب وهو قاصر، وأطلقه العرب على من فُقد أبوه في حال صغره كأنه بقي منفرداً لا يجد من يدفع عنه، ولم يعتد العرب بفقد الأم في إطلاق وصف اليتيم إذ لا يعدم الولد كافلة، ولكنه يعدم بفقد أبيه من يدافع عنه وينفقه. وقد ظهر مما راعوه في الاشتقاق أن الذي يبلغ مبلغ الرجال لا يستحق أن يسمى يتيماً إذ قد بلغ مبلغ الدفع عن نفسه، وذلك هو إطلاق الشريعة لاسم اليتيم، والأصل عدم النقل.

وقيل: هو في اللغة مَن فقد أبوه، ولو كان كبيراً، أو كان صغيراً وكبر، ولا أحسب هذا الإطلاق صحيحاً. وقد أريد باليتامى هنا ما يشمل الذكور والإناث وغلِّب في ضمير التذكير في قوله: ﴿أَمْوَٰلَهُمْ﴾.

وظاهر الآية الأمر بدفع المال لليتيم، ولا يجوز في حكم الشرع أن يدفع المال له ما دام مطلقاً عليه اسم اليتيم، إذ اليتيم خاص بمن لم يبلغ، وهو حينئذ غير صالح للتصرف في ماله، فتعين تأويل الآية إما بتأويل لفظ الإيتاء أو بتأويل اليتيم، فلنا أن نؤول (آتوا) بغير معنى ادفعوا. وذلك بما نقل عن جابر بن زيد أنه قال: نزلت هذه الآية في الذين لا يورِّثون الصغار مع وجود الكبار في الجاهلية، فيكون (آتوا) بمعنى عيِّنوا لهم حقوقهم، وليكون هذا الأمر وما يذكر بعده تأسيسات أحكام، لا تأكيد بعضها لبعض أو تقييد بعضها لبعض.

وقال صاحب الكشاف: «يراد بإيتائهم أموالهم أن لا يطمع فيها الأولياء والأوصياء وولاة السوء وقضاته ويكفوا عنها أيديهم الخاطفة حتى تأتي اليتامى إذا بلغوا سالمة»، فهو تأويل للإيتاء بلازمه وهو الحفظ الذي يترتب عليه الإيتاء كناية بإطلاق اللازم وإرادة الملزوم، أو مجاز بالمآل إذ الحفظ يؤول إلى الإيتاء، وعليه فيكون هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾. وعلى هذين الوجهين فالمراد هنا الأمر بحفظ حقوق اليتامى من الإضاعة لا تسليم المال إليهم وهو الظاهر من الآية، إذ سيجيء في قوله: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: 6] الآية. ولنا أن نؤول اليتامى بالذين جاوزوا حد اليتم ويبقى الإيتاء بمعنى الدفع، ويكون التعبير عنهم باليتامى للإشارة إلى وجوب دفع أموالهم إليهم في فور خروجهم من حد اليتيم، أو يبقى على حاله ويكون هذا الإطلاق مقيداً بقوله

الآتي: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 6].

ومن الناس من قال: اليتيم يطلق على الصغير والكبير لأنه مشتق من معنى الانفراد، أي: انفراده عن أبيه، ولا يخفى أن هذا القول جمود على توهم أن الانفراد حقيقي، وإنما وضع اللفظ للانفراد المجازي، وهو انعدام الأب المنزَّل منزلة بقاء الولد منفرداً وما هو بمنفرد، فإن له أمًّا وقوماً.

قيل: نزلت هذه الآية في رجل من غطفان كان له ابن أخ في حِجره، فلما بلغ طلب ماله، فمنعه عمه، فنزلت هذه الآية، فرد المال لابن أخيه، وعلى هذا فهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾.

وقوله: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾، أي: لا تأخذوا الخبيث وتعطوا الطيب. والقول في تعدية فعل تبدل ونظائره مضى عند قوله تعالى في سورة البقرة [61] قال: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ وعلى ما تقرر هناك يتعين أن يكون الخبيث هو المأخوذ، والطيب هو المتروك.

والخبيث والطيب أريد بهما الوصف المعنوي دون الحسي، وهما استعارتان؛ فالخبيث المذموم أو الحرام، والطيب عكسه وهو الحلال: وتقدم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ في البقرة [168]. فالمعنى: ولا تكسبوا المال الحرام وتتركوا الحلال، أي: لو اهتممتم بإنتاج أموالكم وتوفيرها بالعمل والتجر لكان لكم من خلالها ما فيه غنية عن الحرام، فالمنهي عنه هنا هو ضد المأمور به من قبل تأكيداً للأمر، ولكن النهي بيَّن ما فيه من الشناعة إذا لم يمتثل الأمر، وهذا الوجه ينبئ عن جعل التبدُّل مجازاً والخبيث والطيب كذلك، ولا ينبغي حمل الآية على غير هذا المعنى وهذا الاستعمال. وعن السدي ما يقتضي خلاف هذا المعنى وهو غير مرضي.

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ نهي ثالث عن أخذ أموال اليتامى وضمِّها إلى أموال أوليائهم، فينتسق في الآية أمر ونهيان: أمروا أن لا يمنعوا اليتامى من مواريثهم ثم نهوا عن اكتساب الحرام، ثم نهوا عن الاستيلاء على أموالهم أو بعضها، والنهي والأمر الأخير تأكيدان للأمر الأول.

والأكل استعارة للانتفاع المانع من انتفاع الغير وهو الملك التام، لأن الأكل هو أقوى أحوال الاختصاص بالشيء لأنه يحرزه في داخل جسده، ولا مطمع في إرجاعه، وضمَّن ﴿تَأْكُلُوٓاْ﴾ معنى تضمُّوا، فلذلك عُدِّي بـ﴿إِلَىٰٓ﴾، أي: لا تأكلوها بأن تضموها إلى أموالكم.

وليس قيد ﴿إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ محط النهي، بل النهي واقع على أكل أموالهم مطلقاً سواء

كان للآكل مال يضم إليه مال يتيمه أم لم يكن، ولكن لما كان الغالب وجود أموال للأوصياء، وأنهم يريدون من أكل أموال اليتامى التكثُّر، ذكر هذا القيد رعيًا للغالب، ولأنه أدخل في النهي لما فيه من التشنيع عليهم حيث يأكلون حقوق الناس مع أنهم أغنياء؛ على أن التضمين ليس من التقييد بل هو قائم مقام نهيين، ولذلك روي: أن المسلمين تجنبوا بعد هذه الآية مخالطة أموال اليتامى فنزلت آية البقرة [220] ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ فقد فهموا أن ضم مال اليتيم إلى مال الوصي حرام، مع علمهم بأن ذلك ليس مشمولًا للنهي عن الأكل ولكن للنهي عن الضم. وهما في فهم العرب نهيان، وليس هو نهياً عن أكل الأغنياء أموال اليتامى حتى يكون النهي عن أكل الفقراء ثابتاً بالقياس لا بمفهوم الموافقة، إذ ليس الأدوَنُ بصالح لأن يكون مفهوم موافقة.

والحُوبُ ـ بضم الحاء ـ لغة الحجاز، و ـ بفتحها ـ لغة تميم، وقيل: هي حبشية، ومعناه: الإثم. والجملة تعليل للنهي لموقع إن منها، أي: نهاكم الله عن أكل أموالهم لأنه إثم عظيم. ولكون (إنَّ) في مثله لمجرد الاهتمام لتفيد التعليل أكد الخبر بكان الزائدة.

[3] ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿3﴾﴾.

اشتمال هذه الآية على كلمة ﴿الْيَتَامَىٰ﴾ يؤذن بمناسبتها للآية السابقة، بيد أن الأمر بنكاح النساء وعددهن في جواب شرط الخوف من عدم العدل في اليتامى مما خفي وجهُه على كثير من علماء سلف الأمة، إذ لا تظهر مناسبة أي ملازمة بين الشرط وجوابه.

واعلم أن في الآية إيجازاً بديعاً إذ أطلق فيها لفظ: ﴿الْيَتَامَىٰ﴾ في الشرط وقوبل بلفظ: ﴿النِّسَاءِ﴾ في الجزاء، فعلم السامع أن ﴿الْيَتَامَىٰ﴾ هنا جمع يتيمة وهي صنف من اليتامى في قوله السابق: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 2]. وعُلم أن بين عدم القسط في يتامى النساء، وبين الأمر بنكاح النساء، ارتباطاً لا محالة وإلا لكان الشرط عبثاً. وبيانه ما في صحيح البخاري: أن عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: «يابن أختي هذه اليتيمة تكون في حِجر وليها تشرَكه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنُهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنَّتهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهن. ثم إن الناس استفتوا رسول الله بعد هذه الآية فأنزل الله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: 127].

فقول الله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمته حين تكون قليلة

المال والجمال، فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال.

وعائشة لم تسند هذا إلى رسول الله ﷺ، ولكن سياق كلامها يؤذن بأنه عن توقيف، ولذلك أخرجه البخاري في باب تفسير سورة النساء بسياق الأحاديث المرفوعة اعتداداً بأنها ما قالت ذلك إلا عن معاينة حال النزول، وأفهام المسلمين التي أقرها الرسول ﷺ، لا سيما وقد قالت: ثم إن الناس استفتوا رسول الله، وعليه فيكون إيجاز لفظ الآية اعتداداً بما فهمه الناس مما يعلمون من أحوالهم، وتكون قد جمعت إلى حكم حفظ حقوق اليتامى في أموالهم الموروثة حفظ حقوقهم في الأموال التي يستحقها البنات اليتامى من مهور أمثالهن، وموعظة الرجال بأنهم لمَّا لم يجعلوا أواصر القرابة شافعة النساء اللاتي لا مرغِّب فيهن لهم فيرغبون عن نكاحهن، فكذلك لا يجعلون القرابة سبباً للإجحاف بهن في مهورهن.

وقولها: ثم إن الناس استفتوا رسول الله، معناه: استفتوه طلباً لإيضاح هذه الآية، أو استفتوه في حكم نكاح اليتامى، ولم يهتدوا إلى أخذه من هذه الآية، فنزل قوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ الآية، وأن الإشارة بقوله: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾، أي: ما يتلى من هذه الآية الأولى، أي: كان هذا الاستفتاء في زمن نزول هذه السورة.

وكلامها هذا أحسن تفسير لهذه الآية. وقال ابن عباس، وسعيد بن جبير، والسدي، وقتادة: كانت العرب تتحرج في أموال اليتامى ولا تتحرَّج في العدل بين النساء، فكانوا يتزوجون العشر فأكثر فنزلت هذه الآية في ذلك، وعلى هذا القول فمحلّ الملازمة بين الشرط والجزاء إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، فيكون نسج الآية قد حيك على هذا الأسلوب ليدمج في خلاله تحديد النهاية إلى الأربع.

وقال عكرمة: نزلت في قريش، كان الرجل يتزوج العشر فأكثر، فإذا ضاق ماله عن إنفاقهن أخذ مال يتيمه فتزوج منه، وعلى هذا الوجه فالملازمة ظاهرة، لأن تزوج ما لا يستطاع القيام به صار ذريعة إلى أكل أموال اليتامى، فتكون الآية دليلًا على مشروعية سد الذرائع إذا غلبت. وقال مجاهد: الآية تحذير من الزنا، وذلك أنهم كانوا يتحرَّجون من أكل أموال اليتامى ولا يتحرجون من الزنا، فقيل لهم: إن كنتم تخافون من أموال اليتامى فخافوا الزنا، لأن شأن المتنسك أن يهجر جميع الآثم لا سيما ما كانت مفسدته أشد. وعلى هذا الوجه تضعف الملازمة بين الشرط وجوابه ويكون فعل الشرط ماضياً لفظاً ومعنى. وقيل في هذا وجوه أخر هي أضعف مما ذكرنا.

ومعنى ﴿مَا طَابَ﴾ ما حسن بدليل قوله: ﴿لَكُم﴾ ويُفهم منه أنه مما حل لكم لأن الكلام في سياق التشريع.

وماصدق ﴿مَا طَابَ﴾ النساء، فكان الشأن أن يؤتي بـ﴿مِّنَ﴾ الموصولة، لكن جيء بـ﴿مَا﴾ الغالبة في غير العقلاء، لأنها نُحِيَ بها منحى الصفة وهو الطيِّب بلا تعيين ذات، ولو قال (مَن) لتبادر إلى إرادة نسوة طيبات معروفات بينهم، وكذلك حال ﴿مَا﴾ في الاستفهام، كما قال صاحب الكشاف وصاحب المفتاح، فإذا قلت: ما تزوجت؟ فأنت تريد: ما صفتها؟ أبكراً أم ثيباً مثلًا، وإذا قلت: من تزوجت؟ فأنت تريد تعيين اسمها ونسبها.

والآية ليست هي المثبتة لمشروعية النكاح، لأن الأمر فيها معلَّق على حالة الخوف من الجور في اليتامى، فالظاهر أن الأمر فيها للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام مع إبطال ما لا يرضاه الدين كالزيادة على الأربع، وكنكاح المقت، والمحرمات من الرضاعة، والأمر بأن لا يخلوه عن الصداق، ونحو ذلك.

وقوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ أحوال من ﴿طَابَ﴾ ولا يجوز كونها أحوالًا من النساء، لأن النساء أريد به الجنس كله، لأن ﴿مِّنَ﴾ إما تبعيضية أو بيانية وكلاهما تقضي بقاء البيان على عمومه، ليصلح للتبعيض وشبهه، والمعنى: أن الله وسَّع عليكم فلكم في نكاح غير أولئك اليتامى مندوحة عن نكاحهن مع الإضرار بهن في الصداق، وفي هذا إدماج لحكم شرعي آخر في خلال حكم القسط لليتامى إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾.

وصيغة مُفْعَل وفُعَال في أسماء الأعداد من واحد إلى أربعة، وقيل إلى ستة، وقيل إلى عشرة، وهو الأصح، وهو مذهب الكوفيين، وصحَّحه المعري في شرح ديوان المتنبي عند قول أبي الطيب:

أُحَادٌ أم سُداسٌ في آحَادِ ... لُيَيْلتُنَا المنوطةُ بالتنادي

تدل كلها على معنى تكرير اسم العدد لقصد التوزيع كقوله تعالى: ﴿أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: 1]، أي: لطائفة جناحان، ولطائفة ثلاثة، ولطائفة أربعة. والتوزيع هنا باعتبار اختلاف المخاطبين في السعة والطَّول، فمنهم فريق يستطيع أن يتزوَّجوا اثنتين، فهؤلاء تكون أزواجهم اثنتين اثنتين، وهلم جراً، كقولك لجماعة: اقتسموا هذا المال درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، على حسب أكبركم سناً. وقد دل على ذلك قوله بعد: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾.

والظاهر أن تحريم الزيادة على الأربع مستفاد من غير هذه الآية، لأن مجرد الاقتصار غير كاف في الاستدلال ولكنه يُستأنس به، وأن هذه الآية قررت ما ثبت من الاقتصار على أربع زوجات كما دل على ذلك الحديث الصحيح: إن غيلان بن سلمة أسلم على عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: «**أمسك أربعاً وفارق سائرهن**». ولعل الآية

صدِّرت بذكر العدد المقرر من قبل نزولها، تمهيداً لشرع العدل بين النساء، فإن قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ صريح في اعتبار العدل في التنازل في مراتب العدد ينزل بالمكلف إلى الواحدة. فلا جرم أن يكون خوفه في كل مرتبة من مراتب العدد ينزل به إلى التي دونها. ومن العجب ما حكاه ابن العربي في الأحكام عن قوم من الجهَّال لم يعيِّنهم أنهم توهموا أن هذه الآية تبيح للرجال تزوج تسع نساء توهُّماً بأن مثنى وثُلاث ورُباع مرادفة لاثنين وثلاثاً وأربعاً، وأن الواو للجمع، فحصلت تسعة وهي العدد الذي جمعه رسول الله ﷺ بين نسائه، وهذا جهل شنيع في معرفة الكلام العربي.

وفي تفسير القرطبي نسبة هذا القول إلى الرافضة، وإلى بعض أهل الظاهر، ولم يعينه، وليس ذلك قولًا لداود الظاهري ولا لأصحابه، ونسبه ابن الفرس في أحكام القرآن إلى قوم لا يُعبأ بخلافهم، وَقَالَ الْفَخْرُ: هُمْ قَوْمٌ سُدًى، ولم يذكر الجصاص، مخالفاً أصلًا. ونسب ابن الفرس إلى قوم القول بأنه لا حصر في عدد الزوجات وجعلوا الاقتصار في الآية بمعنى: إلى ما كان من العدد، وتمسك هذان الفريقان بأن النبي ﷺ مات عن تسع نسوة، وهو تمسك واه، فإن تلك خصوصية له، كما دل على ذلك الإجماع، وتطلُّب الأدلة القواطع في انتزاع الأحكام من القرآن تطلُّب لما يقف بالمجتهدين في استنباطهم موقف الحيرة، فإن مبنى كلام العرب على أساس الفطنة، ومسلكه هو مسلك اللمحة الدالة.

وظاهر الخطاب للناس يعم الحر والعبد، فللعبد أن يتزوج أربع نسوة على الصحيح، وهو قول مالك، ويعزى إلى أبي الدرداء، والقاسم بن محمد، وسالم، وربيعة ابن أبي عبدالرحمٰن، ومجاهد، وذهب إليه داود الظاهري. وقيل: لا يتزوج العبد أكثر من اثنتين، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي، وينسب إلى عمر بن الخطاب، وعلي ابن أبي طالب، وعبدالرحمٰن بن عوف، وابن سيرين، والحسن، وليس هذا من مناسب التنصيف للعبيد، لأن هذا من مقتضى الطبع الذي لا يختلف في الأحرار والعبيد. ومن ادعى إجماع الصحابة على أنه لا يتزوج أكثر من اثنتين فقد جازف القول.

وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾، أي: فواحدة لكل من يخاف عدم العدل. وإنما لم يقل فأُحاد أو فمَوْحَد لأن وزن مَفعل وفُعال في العدد لا يأتي إلا بعد جمع ولم يجر جمع هنا. وقرأ الجمهور: ﴿فَوَٰحِدَةً﴾ بالنصب، وانتصب واحدة على أنه مفعول لمحذوف، أي: فانكحوا واحدة. وقرأه أبو جعفر بالرفع على أنه مبتدأ وخبره محذوف، أي: كفاية.

وخوف عدم العدل معناه عدم العدل بين الزوجات، أي: عدم التسوية، وذلك في

النفقة والكسوة والبشاشة والمعاشرة وترك الضر في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه دون ميل القلب.

وقد شرع الله تعدد النساء للقادر العادل لمصالح جمَّة: منها أن في ذلك وسيلة إلى تكثير عدد الأمة بازدياد المواليد فيها، ومنها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللائي هن أكثر من الرجال في كل أمة لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ولأن النساء أطول أعماراً من الرجال غالباً، بما فطرهن الله عليه، ومنها أن الشريعة قد حرمت الزنا وضيَّقت في تحريمه لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فناسب أن توسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالًا للتعدد مجبولًا عليه، ومنها قصد الابتعاد عن الطلاق إلا لضرورة.

ولم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حد للزوجات، ولم يثبت أن جاء عيسى عليه السلام بتحديد للتزوج، وإن كان ذلك توهمه بعض علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحاً. والإسلام هو الذي جاء بالتحديد. فأما أصل التحديد فحكمته ظاهرة: من حيث إن العدل لا يستطيعه كل أحد، وإذا لم يقم تعدد الزوجات على قاعدة العدل بينهن اختل نظام العائلة، وحدثت الفتن فيها، ونشأ عقوق الزوجات أزواجهن، وعقوق الأبناء آباءهم بأذاهم في زوجاتهم وفي أبنائهم، فلا جرم أن كان الأذى في التعدد لمصلحة يجب أن تكون مضبوطة غير عائدة على الأصل بالإبطال.

وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فقد حاول كثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلى غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، واعتبار المعدل في التعدد، فليس كل رجل يتزوج أربعاً، فلنفرض المعدل يكشف عن امرأتين لكل رجل، يدلنا على أن النساء ضعف الرجال. وقد أشار إلى هذا ما جاء في الصحيح: «**أنه يكثر النساء في آخر الزمان حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد**».

وقوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَـٰنُكُمۡۚ﴾ إن عطف على قوله: ﴿فَوَٰحِدَةً﴾، فقد خير بينه وبين الواحدة باعتبار التعدد، أي: فواحدة من الأزواج أو عدد مما ملكت أيمانكم، وذلك أن المملوكات لا يشترط فيهن من العدل ما يشترط في الأزواج، ولكن يشترط حسن المعاملة وترك الضر، وإن عطفته على قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ﴾ كان تخييراً بين التزوج والتسري بحسب أحوال الناس، وكان العدل في الإماء المتخذات للتسري مشروطاً قياساً على الزوجات، وكذلك العدد بحسب المقدرة، غير أنه لا يمتنع في التسري الزيادة على

الأربع لأن القيود المذكورة بين الجمل ترجع إلى ما تقدم منها. وقد منع الإجماع من قياس الإماء على الحرائر في نهاية العدد، وهذا الوجه أَدْخَل في حكمة التشريع وأَنْظَم في معنى قوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾.

والإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ إلى الحكم المتقدم، وهو قوله: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ باعتبار ما اشتمل عليه من التوزيع حسب العدل. وإفراد اسم الإشارة باعتبار المذكور كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾.

و﴿أَدْنَىٰٓ﴾ بمعنى أقرب، وهو قرب مجازي، أي: أحق وأعوَن على أن لا تعولوا، و﴿تَعُولُواْ﴾ مضارع عال عَوْلًا، وهو فعل واوي العين، بمعنى جارَ ومال، وهو مشهور في كلام العرب، وبه فسَّر ابن عباس وجمهور السلف، يقال: عال الميزان عولًا إذا مال، وعال فلان في حكمه، أي: جار، وظاهر أنَّ نزول المكلف إلى العدد الذي لا يخاف معه عدم العدل أقرب إلى عدم الجور، فيكون قوله: ﴿أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ في معنى قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ﴾ فيفيد زيادة تأكيد كراهية الجور.

ويجوز أن تكون الإشارة إلى الحكم المتضمن له قوله: ﴿فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، أي: ذلك أسلم من الجور، لأن التعدد يعرِّض المكلف إلى الجور وإن بذل جهده في العدل، إذ للنفس رغبات وغفلات، وعلى هذا الوجه لا يكون قوله: ﴿أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ تأكيداً لمضمون ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ﴾ ويكون ترغيباً في الاقتصار على المرأة الواحدة أو التعدد بملك اليمين، إذ هو سد ذريعة الجور، وعلى هذا الوجه لا يكون العدل شرطاً في ملك اليمين، وهو الذي نحاه جمهور فقهاء الأمصار في ملك اليمين.

وقيل: معنى ﴿أَلَّا تَعُولُواْ﴾ أن لا تكثر عيالكم، مأخوذ من قولهم عال الرجل أهله يعولهم بمعنى مانهم، يعني فاستعمل نفي كثرة العيال على طريق الكناية لأن العول يستلزم وجود العيال، والإخبار عن الرجل بأنه يعول يستلزم كثرة العيال، لأنه إخبار بشيء لا يخلو عنه أحد، فما يخبر المخبر به إلا إذا رآه تجاوز الحد المتعارف. كما تقول: فلان يأكل وفلان ينام، أي: يأكل كثيراً وينام كثيراً، ولا يصح أن يراد كونه معنى لعال صريحاً، لأنه لا يقال عال بمعنى كثرت عياله، وإنما يقال: أعال. وهذا التفسير مأثور عن زيد بن أسلم، وقاله الشافعي، وقال به ابن الأعرابي من علماء اللغة، وهو تفسير بعيد وكناية خفيَّة، لا يلائم إلا أن تكون الإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى ما تضمنه قوله: ﴿فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، ويكون في الآية ترغيب في الاقتصار على الواحدة لخصوص الذي لا يستطيع السعة في الإنفاق، لأن الاقتصار على الواحدة يقلل النفقة ويقلل النسل فيبقي عليه ماله، ويدفع عنه الحاجة، أي: أن هذا الوجه لا يلائم قوله:

﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ لأن تعدد الإماء يفضي إلى كثرة العيال في النفقة عليهن وعلى ما يتناسل منهن، ولذلك رد جماعة على الشافعي هذا الوجه بين مفرط ومقتصد.

وقد أغلظ في الرد أبو بكر الجصاص في أحكامه حتى زعم هذا غلط في اللغة، اشتبه به عال يعيل بعال يعول. واقتصد ابن العربي في رد هذا القول في كتاب الأحكام. وانتصر صاحب الكشاف للشافعي، وأُورِدَ عليهم أن ذلك لا يلاقي قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فإن تعدد الجواري مثل تعدد الحرائر، فلا مفر من الإعالة على هذا التفسير. وأجيب عنه بجواب فيه تكلف.

وحكم هذه الآية مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1].

[4] ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿4﴾﴾.

جانبان مستضعفان في الجاهلية: اليتيم، والمرأة. وحقان مغبون فيهما أصحابهما: مال الأيتام، ومال النساء، فلذلك حرسهما القرآن أشد الحراسة فابتدأ بالوصاية بحق مال اليتيم، وثنّى بالوصاية بحق المرأة في مال ينجر إليها لا محالة، وكان توسط حكم النكاح بين الوصايتين أحسن مناسبة تهيِّئ لعطف هذا الكلام.

فقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ﴾ عطف على قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2]، والقول في معنى الإيتاء فيه سواء. وزاده اتصالًا بالكلام السابق أن ما قبله جرى على وجوب القسط في يتامى النساء، فكان ذلك مناسبة الانتقال. والمخاطَب بالأمر في أمثال هذا كلٌّ من له نصيب في العمل بذلك، فهو خطاب لعموم الأمة على معنى تناوله لكل من له فيه يدٌ من الأزواج والأولياء ثم ولاة الأمور الذين إليهم المرجع في الضرب على أيدي ظلمة الحقوق أربابَها.

والمقصود بالخطاب ابتداءً هم الأزواج، لكيلا يتذرعوا بحياء النساء وضعفهن وطلبهن مرضاتهم إلى غمص حقوقهن في أكل مهورهن، أو يجعلوا حاجتهن للتزوج لأجل إيجاد كافل لهن ذريعة لإسقاط المهر في النكاح، فهذا ما يمكن في أكل مهورهن، وإلا فلهن أولياء يطالبون الأزواج بتعيين المهور، ولكن دون الوصول إلى ولاة الأمور متاعب وكلف قد يملّها صاحب الحق فيترك طلبه، وخاصة النساء ذوات الأزواج. وإلى كون الخطاب للأزواج ذهب ابن عباس، وقتادة، وابن زيد، وابن جريج، فالآية على هذا قررت دفع المهور وجعلته شرعاً، فصار المهر ركناً من أركان النكاح في الإسلام، وقد تقرر في عدة آيات كقوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24] وغير ذلك.

والمهر علامة معروفة للتفرقة بين النكاح وبين المخادنة، لكنهم في الجاهلية كان الزوج يعطي مالًا لولي المرأة ويسمُّونه حُلواناً بضم الحاء ولا تأخذ المرأة شيئاً، فأبطل الله ذلك في الإسلام بأن جعل المال للمرأة بقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾.

وقال جماعة: الخطاب للأولياء، ونقل ذلك عن أبي صالح قال: لأن عادة بعض العرب أن يأكل ولي المرأة مهرها فرفه الله ذلك بالإسلام. وعن الحضرمي: خاطبت الآية المتشاغرين الذين كانوا يتزوجون امرأة بأخرى، ولعل هذا أخذ بدلالة الإشارة وليس صريح اللفظ، وكل ذلك مما يحتمله عموم النساء وعموم الصدقات.

والصَّدُقات جمع صدُقة ـ بضم الدال ـ والصدُقة: مهر المرأة، مشتقة من الصدق لأنها عطية يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي.

والنِّحلة بكسر النون: العطية بلا قصد عوض، ويقال: نحل ـ بضم فسكون ـ.

وانتصب نحلة على الحال من ﴿صَدُقَٰتِهِنَّ﴾، وإنما صح مجيء الحال مفردة وصاحبَها جمع لأن المراد بهذا المفرد الجنس الصالح للأفراد كلها، ويجوز أن يكون ﴿نِحْلَةً﴾ منصوباً على المصدرية لآتوا لبيان النوع من الإيتاء، أي: إعطاء كرامة.

وسمِّيت الصدقات نحلة إبعاداً للصدقات عن أنواع الأعواض، وتقريباً بها إلى الهدية، إذ ليس الصداق عوضاً عن منافع المرأة عند التحقيق، فإن النكاح عقد بين الرجل والمرأة قصد منه المعاشرة، وإيجاد آصرة عظيمة، وتبادل حقوق بين الزوجين، وتلك أغلى من أن يكون لها عوض مالي، ولو جعل لكان عوضُها جزيلًا ومتجدداً بتجدد المنافع، وامتداد أزمانها، شأن الأعواض كلها، ولكن الله جعله هدية واجبة على الأزواج إكراماً لزوجاتهم، وإنما أوجبه الله لأنه تقرر أنه الفارق بين النكاح وبين المخادنة والسفاح، إذ كان أصل النكاح في البشر اختصاص الرجل بامرأة تكون له دون غيره، فكان هذا الاختصاص يُنال بالقوة، ثم اعتاض الناس عن القوة بذل الأثمان لأولياء النساء ببيعهم بناتهم ومَوْلَيَاتهم، ثم ارتقى التشريع وكمُل عقد النكاح، وصارت المرأة حليلة الرجل شريكته في شؤونه وبقيت الصدُقات أمارات على ذلك الاختصاص القديم تميز عقد النكاح عن بقية أنواع المعاشرة المذمومة شرعاً وعادة، وكانت المعاشرة على غير وجه النكاح خالية عن بذل المال للأولياء إذ كانت تنشأ عن الحب أو الشهوة من الرجل للمرأة على انفراد وخفية من أهلها، فمن ذلك الزنى الموقت، ومنه المخادنة، فهي زنا مستمر، وأشار إليها القرآن في قوله: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: 25]، ودون ذلك البغاء وهو الزنا بالإماء بأجور معينة، وهو الذي ذكر الله النهي عنه بقوله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ

﴿ٱلدُّنۡيَاۚ﴾ [النور: 33] وهنالك معاشرات أخرى، مثل الضماد وهو أن تتخذ ذات الزوج رجلًا خليلًا لها في سنة القحط لينفق عليها مع نفقة زوجها، فلأجل ذلك سمَّى الله الصداق ﴿نِحۡلَةٗۚ﴾، فأبعد الذين فسَّروها بلازم معناها فجعلوها كناية عن طيب نفس الأزواج أو الأولياء بإيتاء الصدقات، والذين فسَّروها بأنها عطية من الله للنساء فرضها لهن، والذين فسَّروها بمعنى الشرع الذي يُنتحل، أي: يُتَّبع.

وقوله: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا﴾ الآية، أي: فإن طابت أنفسهن لكم بشيء منه، أي: المذكور. وأفرد ضمير ﴿مِّنۡهُ﴾ لتأويله بالمذكور حملًا على اسم الإشارة كما قال رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبَلَق ... كأنّه في الجِلد توليع البَهَق

فقال له أبو عبيدة: إما أن تقول: (كأنها) إن أردت الخطوط، وإما أن تقول: (كأنهما) إن أردت السواد والبلق، فقال: أردت كأن ذلك، ويلك، أي: أجرى الضمير كما يُجرى اسم الإشارة. وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَۖ﴾ في سورة البقرة [68]. وسيأتي الكلام على ضمير «مثله» عند قوله تعالى: ﴿وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ﴾ في سورة العقود [36].

وجيء بلفظ ﴿نَفۡسٗا﴾ مفرداً مع أنه تمييز نسبة ﴿طِبۡنَ﴾ إلى ضمير جماعة النساء لأن التمييز اسم جنس نكرة يستوي فيه المفرد والجمع. وأسند الطيب إلى ذوات النساء ابتداء ثم جيء بالتمييز للدلالة على قوة هذا الطيب على ما هو مقرر في علم المعاني من الفرق بين واشتعل الرأس شيباً وبين اشتعل شيب رأسي، ليعلم أنه طيب نفس لا يشوبه شيء من الضغط والإلجاء.

وحقيقة فعل (طاب) اتصاف الشيء بالملاءمة للنفس، وأصله طيب الرائحة لحسن مشمومها، وطيب الريح موافقتها للسائر في البحر ﴿وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ﴾ [يونس: 22]. ومنه أيضاً ما ترضى به النفس كما تقدم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: 168]، ثم استعير لما يزكو بين جنسه كقوله: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ﴾ ومنه فعل ﴿طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا﴾ هنا، أي: رضين بإعطائه دون حرج ولا عسف، فهو استعارة.

وقوله: ﴿فَكُلُوهُ﴾ استعمل الأكل هنا في معنى الانتفاع الذي لا رجوع فيه لصاحب الشيء المنتفع به، أي: في معنى تمام التملك. وأصل الأكل في كلامهم يستعار للاستيلاء على مال الغير استيلاء لا رجوع فيه، لأن الكل أشد أنواع الانتفاع حائلًا بين

الشيء وبين رجوعه إلى مستحقه. ولكنه أطلق هنا على الانتفاع لأجل المشاكلة مع قوله السابق ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: 2] فتلك محسِّن الاستعارة.

و﴿هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ حالان من الضمير المنصوب وهما صفتان مشبَّهتان من هنَا وهَنيء بفتح النون وكسرها بمعنى ساغ ولم يعقب نغصاً. والمريء من مرو الطعام مثلث الراء بمعنى هنيء، فهو تأكيد يشبه الاتباع. وقيل: الهنيء الذي يلذه الآكل، والمريء ما تحمد عاقبته. وهذان الوصفان يجوز كونهما ترشيحاً لاستعارة (كلوه) بمعنى خذوه أخذ ملك، ويجوز كونهما مستعملين في انتفاء التبعة عن الأزواج في أخذ ما طابت لهم به نفوس أزواجهم، أي: حلالًا مباحاً، أو حلالًا لا غرم فيه. وإنما قال: ﴿عَن شَيْءٍ مِّنْهُ﴾ فجيء بحرف التبعيض إشارة إلى أن الشأن أن لا يَعرى العقد عن الصداق، فلا تسقطه كله، إلا أن الفقهاء لما تأولوا ظاهر الآية من التبعيض، وجعلوا هبة جميع الصداق كهبته كله أخذاً بأصل العطايا، لأنها لما قبضته فقد تقرر ملكها إياه، ولم يأخذ علماء المالكية في هذا بالتهمة لأن مبنى النكاح على المكارمة، وإلا فإنهم قالوا في مسائل البيع: إن الخارج من اليد ثم الراجع إليها يعتبر كأنه لم يخرج، وهذا عندنا في المالكات أمر أنفسهن دون المحجورات تخصيصاً للآية بغيرها من أدلة الحجر، فإن الصغيرات غير داخلات هنا بالإجماع، فدخل التخصيص للآية. وقال جمهور الفقهاء: ذلك للثيب والبكر، تمسكاً بالعموم. وهو ضعيف في حمل الأدلة بعضها على بعض.

واختلف الفقهاء في رجوع المرأة في هبتها بعض صداقها، فقال الجمهور: لا رجوع لها، وقال شريح، وعبدالملك بن مروان: لها الرجوع، لأنها لو طابت نفسها لما رجعت. رووا أن عمر بن الخطاب كتب إلى قضاته: إن النساء يعطين رغبة ورهبة فأيما امرأة أعطته، ثم أرادت أن ترجع فذلك لها»، وهذا يظهر إذا كان ما بين العطية وبين الرجوع قريباً، وحدث من معاملة الزوج بعد العطية خلاف ما يؤذن به حسن المعاشرة السابق للعطية. وحكم هذه الآية مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1].

[5] ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿5﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾ [النساء: 4] لدفع توهم إيجاب أن يؤتى كل مال لمالكه من أجل تقدم الأمر بإتيان الأموال مالكيها مرتين في قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾، ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾. أو عطف على قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ﴾ وما بينهما اعتراض.

والمقصود بيان الحال التي يمنع فيها السفيه من ماله، والحال التي يؤتى فيها ماله، وقد يقال كان مقتضى الظاهر على هذا الوجه أن يقدم هنالك حكم منع تسليم مال اليتامى لأنه أسبق في الحصول، فيتجه لمخالفة هذا المقتضى أن نقول قدم حكم التسليم، لأن الناس أحرص على ضده، فلو ابتدأ بالنهي عن تسليم الأموال للسفهاء لاتخذه الظالمون حجة لهم، وتظاهروا بأنهم إنما يمنعون الأيتام أموالهم خشية من استمرار السَّفه فيهم، كما يفعله الآن كثير من الأوصياء والمقدَّمين غير الأتقياء، إذ يتصدون للمعارضة في بينات ثبوت الرشد لمجرد الشغب وإملال المحاجير من طلب حقوقهم.

والخطاب في قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ﴾ كمثل الخطاب في ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ﴾، ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ﴾ هو لعموم الناس المخاطبين بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ ليأخذ كل من يصلح لهذا الحكم حظه من الامتثال.

والسفهاء يجوز أن يراد به اليتامى، لأن الصغر هو حالة السفه الغالبة، فيكون مقابلًا لقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ﴾ لبيان الفرق بين الإيتاء بمعنى الحفظ والإيتاء بمعنى التمكين، ويكون العدول عن التعبير عنهم باليتامى إلى التعبير هنا بالسفهاء لبيان علَّة المنع. ويجوز أن يراد به مطلق من ثبت له السفه، سواء كان عن صغر أم عن اختلال تصرف، فتكون الآية قد تعرضت للحجر على السفيه الكبير استطراداً للمناسبة، وهذا هو الأظهر لأنه أوفر معنى وأوسع تشريعاً. وتقدم بيان معاني السفه عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن سَفِهَ﴾ في سورة البقرة [130].

والمراد بالأموال أموال المحاجير المملوكة لهم، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ وأضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ إشارة بديعة إلى أن المال الرائج بين الناس هو حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل تلوح فيه حقوق الملة جمعاء لأن في حصوله منفعة للأمة كلها، لأن ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحة، فمن تلك الأموال ينفق أربابها ويستأجرون ويشترون ويتصدقون ثم تورث عنهم إذا ماتوا فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها فينتفع العاجز والعامل والتاجر والفقير وذو الكفاف، ومتى قلَّت الأموال من أيدي الناس تقاربوا في الحاجة والخصاصة، فأصبحوا في ضنك وبؤس، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمة أخرى وذلك من أسباب ابتزاز عزهم، وامتلاك بلادهم، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم، فلأجل هاته الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة.

وهذه إشارة لا أحسب أن حكيماً من حكماء الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانها. وقد أبعد جماعة جعلوا الإضافة لأدنى ملابسة، لأن الأموال في يد الأولياء، وجعلوا الخطاب للأولياء خاصة. وجماعة جعلوا الإضافة للمخاطبين لأن الأموال من نوع أموالهم، وإن لم تكن أموالهم حقيقة، واليه مال الزمخشري. وجماعة جعلوا الإضافة لأن السفهاء من نوع المخاطبين فكأن أموالَهم أموالُهم وإليه مال فخر الدين. وقارب ابن العربي إذ قال: «لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد وتخرج من ملك إلى ملك»، وبما ذكرته من البيان كان لكلمته هذه شأن.

وأبعد فريق آخرون فجعلوا الإضافة حقيقية، أي: لا تؤتوا يا أصحاب الأموال أموالكم لمن يضيعها من أولادكم ونسائكم، وهذا أبعد الوجوه، ولا إخال الحامل على هذا التقدير إلا الحيرة في وجه الجمع بين كون الممنوعين من الأموال السفهاء، وبين إضافة تلك الأموال إلى ضمير المخاطبين، وإنما وصفته بالبعد لأن قائله جعله هو المقصود من الآية، ولو جعله وجهاً جائزاً يقوم من لفظ الآية لكان له وجه وجيه بناءً على ما تقرر في المقدمة التاسعة.

وأجري على الأموال صفة تزيد إضافتها إلى المخاطبين وضوحاً وهي قوله: ﴿ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ فجاء في الصفة بموصول إيماء إلى تعليل النهي، وإيضاحاً لمعنى الإضافة، فإن قِيَماً مصدر على وزن فِعَل بمعنى فِعَال: مثل عِوَذ بمعنى عِياذ، وهو من الواوي وقياسه قِوَم، إلا أنه أُعِلَّ بالياء شذوذاً كما شذ جياد في جمع جواد، وكما شذ طيال في لغة ضبَّة في جمع طويل، قصدوا قلب الواو ألفاً بعد الكسرة كما فعلوه في قيام ونحوه، إلا أن ذلك في وزن فِعال مطَّرد، وفي غيره شاذ لكثرة فعال في المصادر، وقلة فِعَل فيها، وقِيَم من غير الغالب. كذا قرأه نافع، وابن عامر: قِيماً بوزن فِعَل، وقرأه الجمهور قياماً، والقيام ما به يتقوم المعاش وهو واوي أيضاً، وعلى القراءتين فالإخبار عن الأموال به إخبار بالمصدر للمبالغة مثل قول الخنساء:

فــــإنــــمـــــا هــــي إقْــبـــــال وإدبْــــار

والمعنى أنها تقويم عظيم لأحوال الناس. وقيل: قِيماً جمع قيمة، أي: التي جعلها الله قِيَماً، أي: أثماناً للأشياء، وليس فيه إيذان بالمعنى الجليل المتقدم.

ومعنى قوله: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ واقع موقع الاحتراس، أي: لَا تُؤْتُوهُمُ الْأَمْوَالَ إيتاء تصرُّف مطلق، ولكن آتوهم إياها بمقدار انتفاعهم من نفقة وكسوة، ولذلك قال فقهاؤنا: تسلَّم للمحجور نفقته وكسوته إذا أمن عليها بحسب حاله وماله، وعدل عن تعدية (ارْزُقُوهُمْ وَاكْسُوهُمْ) بـ(من) إلى تعديتها بـ(في) الدالة على الظرفية المجازية، على طريقة

الاستعمال في أمثاله، حين لا يقصد التبعيض الموهم للإنقاص من ذات الشيء، بل يراد أن في جملة الشيء ما يحصل به الفعل: تارةً من عينه، وتارةً من ثمنه، وتارة من نتاجه، وأن ذلك يحصل مكرراً مستمراً. وانظر ذلك في قول سبرة بن عمرو الفقعسي:

نُحابي بها أكْفاءَنَا ونُهينُها ونشرَب في أثْمانها ونُقامرُ

يريد الإبل التي سيقت إليهم في دية قتيل منهم، أي: نشرب بأثمانها ونقامر، فإما شربنا بجميعها أو ببعضها أو نسترجع منها في القمار، وهذا معنى بديع في الاستعمال لم يسبق إليه المفسرون هنا، فأهمل معظم التنبيه على وجه العدول إلى (في)، واهتدى إليه صاحب الكشاف بعض الاهتداء فقال: أي اجعلوها مكاناً لرزقهم بأن تتجروا فيها وتتربحوا حتى تكون نفقتهم من الربح لا من صلب المال. فقوله: لا من صلب المال مستدرك، ولو كان كما قال لاقتضى نهياً عن الإنفاق من صلب المال.

وإنما قال: ﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ ليسلم إعطاؤهم النفقة والكسوة من الأذى، فإن شأن من يخرج المال من يده أن يستثقل سائل المال، وذلك سواء في العطايا التي من مال المعطي والتي من مال المعطَى، ولأن جانب السفيه ملموز بالهون، لقلة تدبيره، فلعل ذلك يحمل وليه على القلق من معاشرة اليتيم فيسمعه ما يكره مع أن نقصان عقله خلل في الخلقة، فلا ينبغي أن يشتم عليه، ولأن السفيه غالباً يستنكر منع ما يطلبه من واسع المطالب، فقد يظهر عليه، أو يصدر منه كلمات مكروهة لوليه، فأمر الله لأجل ذلك كله الأولياء بأن لا يبتدئوا محاجيرهم بسيئ الكلام، ولا يجيبوهم بما يسوء، بل يعظون المحاجير، ويعلمونهم طرق الرشاد ما استطاعوا، ويذكرونهم بأن المال مالهم، وحفظه حفظ لمصالحهم، فإن في ذلك خيراً كثيراً، وهو بقاء الكرامة بين الأولياء ومواليهم، ورجاء انتفاع الموالي بتلك المواعظ في إصلاح حالهم حتى لا يكونوا كما قال:

إذا نُهي السفيه جرى إليه وخالف والسفيه إلى خلاف

وقد شمل القول المعروف كل قول له موقع في حال مقاله. وخرج عنه كل قول منكر لا يشهد العقل ولا الخُلق بمصادفته المِحَز، فالمعروف قد يكون مما يكرهه السفيه إذا كان فيه صلاح نفسه.

[6] ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾.

يجوز أن يكون جملة: ﴿وَابْتَلُواْ﴾ معطوفة على جملة: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ﴾ لتنزيلها منها منزلة الغاية للنهي. فإن كان المراد من السفهاء هنالك خصوص اليتامى فيتجه

أن يقال: لماذا عدل عن الضمير إلى الاسم الظاهر وعن الاسم الظاهر المساوي للأوَّل إلى التعبير بآخر أخص وهو اليتامى، ويجاب بأن العدول عن الإضمار لزيادة الإيضاح والاهتمام بالحكم، وأن العدول عن إعادة لفظ السفهاء إيذان بأنهم في حالة الابتلاء مرجو كمال عقولهم، ومتفاءل بزوال السفاهة عنهم، لئلا يلوح شبه تناقض بين وصفهم بالسفه وإيناس الرشد منهم، وإن كان المراد من السفهاء هنالك أعم من اليتامى، وهو الأظهر، فيتجه أن يقال: ما وجه تخصيص حكم الابتلاء والاستئناس باليتامى دون السفهاء؟ ويجاب بأن الإخبار لا يكون إلا عند الوقت الذي يرجى فيه تغيير الحال، وهو مراهقة البلوغ، حين يرجى كمال العقل والتنقل من حال الضعف إلى حال الرشد، أما من كان سفهه في حين الكبر فلا يعرف وقت هو مظنة لانتقال حاله وابتلائه.

ويجوز أن تكون جملة: ﴿وَابْتَلُوا﴾ معطوفة على جملة: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 2] لبيان كيفية الإيتاء ومقدماته، وعليه فالإظهار في قوله: ﴿الْيَتَامَىٰ﴾ لبعد ما بين المعاد والضمير، لو عبر بالضمير.

والابتلاء: الاختبار، و﴿حَتَّىٰ﴾ ابتدائية، وهي مفيدة للغاية، لأن إفادتها الغاية بالوضع، وكونها ابتدائية أو جارَّة استعمالاتٌ بحسب مدخولها، كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾ في سورة آل عمران [152]. و﴿إِذَا﴾ ظرف مضمَّن معنى الشرط، وجمهور النحاة على أن ﴿حَتَّىٰ﴾ الداخلة على ﴿إِذَا﴾ ابتدائية لا جارة.

والمعنى: ابتلوا اليتامى حتى وقت إن بلغوا النكاح فادفعوا إليهم أموالهم وما بعد ذلك ينتهي عنده الابتلاء، وحيث علم أن الابتلاء لأجل تسليم المال فقد تقرر أن مفهوم الغاية مراد منه لازمه وأثره، وهو تسليم الموال. وسيصرح بذلك في جواب الشرط الثاني.

والابتلاء هنا: هو اختبار تصرف اليتيم في المال باتفاق العلماء، قال المالكية: يدفع لليتيم شيء من المال يمكنه التصرف فيه من غير إجحاف، ويرد النظر إليه في نفقة الدار شهراً كاملًا، وإن كانت بنتاً يفوض إليها ما يفوض لربة المنزل، وضبط أموره، ومعرفة الجيد من الرديء، ونحو ذلك، بحسب أحوال الأزمان والبيوت. وزاد بعض العلماء الاختبار في الدين. قاله الحسن، وقتادة، والشافعي. وينبغي أن يكون ذلك غير شرط إذ مقصد الشريعة هنا حفظ المال، وليس هذا الحكم من آثار كلية حفظ الدين.

وبلوغ النكاح على حذف مضاف، أي: بلوغ وقت النكاح، أي: التزوج، وهو كناية عن الخروج من حالة الصبا للذكر والأنثى، وللبلوغ علامات معروفة، عبَّر عنها في الآية ببلوغ النكاح بناءً على المتعارف عند العرب من التبكير بتزويج البنت عند البلوغ، ومن

طلب الرجل الزواج عند بلوغه، وبلوغ صلاحية الزواج تختلف باختلاف البلاد في الحرارة والبرودة، وباختلاف أمزجة أهل البلد الواحد في القوة والضعف، والمزاج الدموي والمزاج الصفراوي، فلذلك أحاله القرآن على بلوغ أمد النكاح، والغالب في بلوغ البنت أنه أسبق من بلوغ الذكر، فإن تخلفت عن وقت مظنتها فقال الجمهور: يستدل بالسن الذي لا يتخلف عنه أقصى البلوغ عادة، فقال مالك، في رواية ابن القاسم عنه: هو ثمان عشرة سنة للذكور والإناث. وروي مثله عن أبي حنيفة في الذكور، وقال: في الجارية سبع عشرة سنة، وروى غير ابن القاسم عن مالك أنه سبع عشرة سنة. والمشهور عن أبي حنيفة: أنه تسع عشرة سنة للذكور وسبع عشرة للبنات، وقال الجمهور: خمس عشرة سنة. قاله القاسم بن محمد، وسالم بن عبدالله ابن عمر، وإسحاق، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وابن الماجشون، وبه قال أصبغ، وابن وهب، من أصحاب مالك، واختاره الأبهري من المالكية، وتمسَّكوا بحديث ابن عمر أنه عرضَه رسول الله ﷺ يوم بدر وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يُجِزْهُ، وعرضه يوم أُحد وهو ابن خمس عشرة فأجازه. ولا حجة فيه إذ ليس يلزم أن يكون بلوغ عبدالله بن عمر هو معيار بلوغ عموم المسلمين، فصادف أن رآه النبي ﷺ وعليه ملامح الرجال، فأجازه، وليس ذكر السن في كلام ابن عمر إيماء إلى ضبط الإجازة. وقد غفل عن هذا ابن العربي في أحكام القرآن، فتعجب من ترك هؤلاء الأئمة تحديد سن البلوغ بخمس عشرة سنة، والعجب منه أشد من عجبه منهم، فإن قضية ابن عمر قضية عين، وخلاف العلماء في قضايا الأعيان معلوم، واستدل الشافعية بما روي أن النبي ﷺ قال: «**إذا استكمل الولد خمس عشرة سنة كُتب ما له وما عليه، وأقيمت عليه الحدود**» وهو حديث ضعيف لا ينبغي الاستدلال به.

ووقت الابتلاء يكون بعد التمييز لا محالة، وقبل البلوغ، قاله ابن المواز عن مالك، ولعل وجهه أن الابتلاء قبل البلوغ فيه تعريض بالمال للإضاعة، لأن عقل اليتيم غير كامل، وقال البغداديون من المالكية: الابتلاء قبل البلوغ. وعبَّر عن استكمال قوة النماء الطبيعي بـ﴿بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾، فأسند البلوغ إلى ذواتهم لأن ذلك الوقت يدعو الرجل للتزوج ويدعو أولياء البنت لتزويجها، فهو البلوغ المتعارف الذي لا متأخر بعده، فلا يشكل بأن الناس قد يزوجون بناتهم قبل سن البلوغ، وأبناءهم أيضاً في بعض الأحوال، لأن ذلك تعجُّل من الأولياء لأغراض عارضة، وليس بلوغاً من الأبناء أو البنات.

وقوله: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا﴾ شرط ثان مقيِّد للشرط الأول المستفاد من ﴿إِذَا بَلَغُواْ﴾. وهو وجوابه جواب ﴿إِذَا﴾، ولذلك قرن بالفاء ليكون نصاً في الجواب، وتكون

﴿إِذَا﴾ نصًّا في الشرط، فإن جواب ﴿إِذَا﴾ مستغن عن الربط بالفاء لولا قصد التنصيص على الشرطية.

وجاءت الآية على هذا التركيب لتدل على أن انتهاء الحجر إلى البلوغ بالأصالة، ولكن بشرط أن يعرف من المحجور الرشد، وكل ذلك قطع لمعاذير الأوصياء من أن يمسكوا أموال محاجيرهم عندهم مدة لزيادة التمتع بها.

ويتحصل من معنى اجتماع الشرطين في الكلام هنا، إذ كان بدون عطف ظاهر أو مقدر بالقرينة، أن مجموعهما سبب لتسليم المال إلى المحجور، فلا يكفي حصول أحدهما ولا نظر إلى الذي يحصل منهما ابتداء، وهي القاعدة العامة في كل جملة شرط بُنيت على جملة شرط آخر، فلا دلالة لهما إلا على لزوم حصول الأمرين في مشروط واحد، وعلى هذا جرى قول المالكية، وإمام الحرمين.

ومن العلماء من زعم أن ترتيب الشرطين يفيد كون الثاني منهما في الذكر هو الأول في الحصول. ونسبه الزجاجي في كتاب الأذكار إلى ثعلب، واختاره ابن مالك وقال به من الشافعية: البغوي، والغزالي في الوسيط، ومن العلماء من زعم أن ترتيب الشرطين في الحصول يكون على نحو ترتيبهما في اللفظ، ونسبه الشافعية إلى القفال، والقاضي الحسين، والغزالي في الوجيز، والإمام الرازي في النهاية، وبنوا على ذلك فروعاً في تعليق الشرط على الشرط في الإيمان، وتعليق الطلاق والعتاق، وقال إمام الحرمين: لا معنى لاعتبار الترتيب، وهو الحق، فإن المقصود حصولها بقطع النظر عن التقدم والتأخر، ولا يظهر أثر للخلاف في الإخبار وإنشاء الأحكام، كما هنا، وإنما قد يظهر له أثر في إنشاء التعاليق في الأيمان، وأيمان الطلاق والعتاق، وقد علمتَ أن المالكية لا يرون لذلك تأثيراً. وهو الصواب.

واعلم أن هذا إذا قامت القرينة على أن المراد جعل الشرطين شرطاً في الجواب، وذلك إذا تجرد عن العطف بالواو ولو تقديراً، فلذلك يتعين جعل جملة الشرط الثاني وجوابه جواباً للشرط الأول، سواء ارتبطت بالفاء كما في هذه الآية أم لم ترتبط، كما في قوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيَ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: 34].

وأما إذا كان الشرطان على اعتبار الترتيب، فلكل منهما جواب مستقل نحو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: 50].

فقوله: ﴿إِن وَهَبَتْ﴾ شرط في إحلال امرأة مؤمنة له، وقوله: ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ﴾ شرط في انعقاد النكاح، لئلا يتوهم أن هبة المرأة نفسها للنبي تعيِّن عليه تزوُّجها، فتقدير

جوابه: إن أراد فله ذلك، وليسا شرطين للإحلال لظهور أن إحلال المرأة لا سبب له في هذه الحالة إلا أنها وهبت نفسها.

وفي كلتا حالتي الشرط الوارد على شرط، يجعل جواب أحدهما محذوفاً دل عليه المذكور، أو جواب أحدهما جواباً للآخر: على الخلاف بين الجمهور والأخفش، إذ ليس ذلك من تعدد الشروط وإنما يتأتى ذلك في نحو قولك: «إن دخلت دار أبي سفيان، وإن دخلت المسجد الحرام، فأنت آمن»، وفي نحو قولك: «إن صليت إن صمت أُثْبِت» من كل تركيب لا تظهر فيه ملازمة بين الشرطين، حتى يصير أحدهما شرطاً في الآخر.

هذا تحقيق هذه المسألة الذي أطال فيه كثير وخصَّها تقي الدين السبكي برسالة. وهي مسألة سأل عنها القاضي ابن خلكان الشيخ ابن الحاجب كما أشار إليه في ترجمته من كتاب الوَفَيات، ولم يفصِّلها، وفصَّلها الدماميني في حاشية مغني اللبيب.

وإيناس الرشد هنا علمه، وأصل الإيناس رؤية الإنسي، أي: الإنسان، ثم أطلق على أول ما يتبادر من العلم، سواء في المبصرات، نحو: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: 29] أم في المسموعات، نحو قول الحارث بن حلزة في بقرة وحشية:

آنَسَتْ نَبْأَةً وأفزَعَها القُ ... ناصُ عصراً وقد دنا الإمساء

وكأن اختيار ﴿ءَانَسْتُم﴾ هنا دون علمتم للإشارة إلى أنه إن حصل أول العلم برشدهم يدفع إليهم مالهم دون تراخ ولا مطل.

والرشد بضم الراء وسكون الشين، وتفتح الراء فيفتح الشين، وهما مترادفان، وهو انتظام تصرف العقل، وصدور الأفعال عن ذلك بانتظام، وأريد به هنا حفظ المال وحسن التدبير فيه كما تقدم في ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾.

والمخاطب في الآية الأوصياء، فيكون مقتضى الآية أن الأوصياء هم الذين يتولَّون ذلك، وقد جعله الفقهاء حكماً، فقالوا: يتولى الوصي دفع مال محجوره عندما يأنس منه الرشد، فهو الذي يتولى ترشيد محجوره بتسليم ماله إليه.

وقال اللخمي: من أقامه الأب والقاضي لا يُقبل قوله بترشيد المحجور إلا بعد الكشف لفساد الناس اليوم وعدم أمنهم أن يتواطئوا مع المحاجير ليرشِّدوهم فيسمحوا لهم بما قبل ذلك. وقال ابن عطية: والصواب في أوصياء زماننا أن لا يُستغنى عن رفعهم إلى السلطان وثبوت الرشد عنده لما عرف من تواطؤ الأوصياء على أن يرشِّد الوصي محجوره ويبرئ المحجور الوصي لسفهه وقلة تحصيله في ذلك الوقت. إلا أن هذا لم يجر عليه عمل، ولكن استحسن الموثقون الإشهاد بثبوت رشد المحجور الموصى عليه من أبيه

للاحتياط، أما وصي القاضي فاختلفت فيه أقوال الفقهاء، والأصح أنه لا يرشِّد محجوره إلا بعد ثبوت ذلك لدى القاضي، وبه جرى العمل.

وعندي أن الخطاب في مثله لعموم الأمة، ويتولى تنفيذه من إليه تنفيذ ذلك الباب من الولاة، كشأن خطابات القرآن الواردة لجماعة غير معينين، ولا شك أن الذي إليه تنفيذ أمور المحاجير والأوصياء هو القاضي، ويحصل المطلوب بلا كلفة.

والآية ظاهرة في تقدم الابتلاء والاستئناس على البلوغ لمكان ﴿حَتَّىٰٓ﴾ المؤذنة بالانتهاء، وهو المعروف من المذهب، وفيه قول أنه لا يُدفع للمحجور شيء من المال للابتلاء إلا بعد البلوغ.

والآية أيضاً صريحة في أنه إذا لم يحصل الشرطان معاً: البلوغ والرشد، لا يدفع المال للمحجور. واتفق على ذلك عامة علماء الإسلام، فمن لم يكن رشيداً بعد بلوغه يستمر عليه الحجر، ولم يخالف في ذلك إلا أبو حنيفة. قال: ينتظر سبع سنين بعد البلوغ فإن لم يؤنس منه الرشد أطلق من الحجر. وهذا يخالف مقتضى الشرط من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾ لأن أبا حنيفة لا يعتبر مفهوم الشرط، وهو أيضاً يخالف القياس إذ ليس الحجر إلا لأجل السَّفه وسوء التصرف، فأي أثر للبلوغ لولا أنه مظنة الرشد، وإذا لم يحصل مع البلوغ فما أثر سبع السنين في تمام رشده؟.

ودلت الآية بحكم القياس على أن من طرأ عليه السفه وهو بالغ أو اختل عقله لأجل مرض في فكره، أو لأجل خرف من شدة الكبر، أنه يحجر عليه إذ علة التحجير ثابتة، وخالف في ذلك أيضاً أبو حنيفة. قال: لا حجر على بالغ.

وحُكْمُ الْآيَةِ شامل للذكور والإناث بطريق التغليب: فالأنثى اليتيمة إذا بلغت رشيدة دفع مالها إليها.

والتنكير في قوله: ﴿رُشْدًا﴾ تنكير النوعية، ومعناه إرادة نوع الماهية لأن المواهي العقلية متحدة لا أفراد لها، وإنما أفرادها اعتبارية باعتبار تعدد المحال أو تعدد المتعلقات، فرشد زيد غير رشد عمرو، والرشد في المال غير الرشد في سياسة الأمة، وفي الدعوة إلى الحق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: 97]، وقال عن قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [هود: 87].

وماهية الرشد هي انتظام الفكر وصدور الأفعال على نحوه بانتظام، وقد علم السامعون أن المراد هنا الرشد في التصرف المالي، فالمراد من النوعية نحو المراد من الجنس، ولذلك ساوى المعرَّف بلام الجنس النكرة، فمن العجائب توهُّم الجصَّاص أن في تنكير ﴿رُشْدًا﴾ دليلًا لأبي حنيفة في عدم اشتراط حسن التصرف واكتفائه بالبلوغ، بدعوى أن الله شَرَطَ رشداً

ما وهو صادق بالعقل إذ العقل رشد في الجملة، ولم يشترط الرشد كله. وهذا ضعف في العربية، وكيف يمكن العموم في المواهي العقلية المحضة مع أنها لا أفراد لها. وقد أضيفت الأموال هنا إلى ضمير اليتامى: لأنها قوي اختصاصها بهم عندما صاروا رشداء فصار تصرفهم فيها لا يخاف منه إضاعةً ما للقرابة ولعموم الأمة من الحق في الأموال.

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا﴾ عطف على ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ باعتبار ما اتصل به من الكلام في قوله: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾ إلخ، وهو تأكيد للنهي عن أكل أموال اليتامى الذي تقدم في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: 2] وتفضيح لحيلة كانوا يحتالونها قبل بلوغ اليتامى أشدهم: وهي أن يتعجل الأولياء استهلاك أموال اليتامى قبل أن يتهيؤوا لمطالبتهم ومحاسبتهم، فيأكلوها بالإسراف في الإنفاق، وذلك أن أكثر أموالهم في وقت النزول كانت أعياناً من أنعام وتمر وحب وأصواف فلم يكن شأنها مما يكتم ويختزن، ولا مما يعسر نقل الملك فيه كالعقار، فكان أكلها هو استهلاكها في منافع الأولياء وأهليهم، فإذا وجد الولي مال محجوره جَشِع إلى أكله بالتوسع في نفقاته ولباسه ومراكبه وإكرام سُمرائه مما لم يكن ينفق فيه مال نفسه، وهذا هو المعنى الذي عبر عنه بالإسراف، فإن الإسراف الإفراط في الإنفاق والتوسع في شؤون اللذات.

وانتصب ﴿إِسْرَافًا﴾ على الحال: أو على النيابة عن المفعول المطلق، وأيًّا ما كان، فليس القصد تقييد النهي عن الأكل بذلك، بل المقصود تشويه حالة الأكل.

والبدار مصدر بادره، وهو مفاعلة من البدر، وهو العجلة إلى الشيء، بَدَره عجله، وبادره عاجله، والمفاعلة هنا قُصد منها تمثيل هيئة الأولياء في إسرافهم في أكل أموال محاجيرهم عند مشارفتهم البلوغ، وتوقع الأولياء سرعة إبّانه، بحال من يبدر غيره إلى غاية والآخر يبدر إليها فهما يتبادرانها، كأن المحجور يسرع إلى البلوغ ليأخذ ماله، والوصي يسرع إلى أكله لكيلا يجد اليتيم ما يأخذ منه، فيذهب يدعي عليه، ويقيم البينات حتى يعجز عن إثبات حقوقه، فقوله: ﴿أَن يَكْبَرُوا﴾ في موضع المفعول لمصدر المفاعلة. ويكبر بفتح الموحدة مضارع كَبِر كعَلِم إذا زاد في السن، وأما كبُر بضم الموحدة فهو إذا عظم في القَدْر، ويقال: كبر عليه الأمر بضم الموحدة، شق.

[6] ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

عطف على ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا﴾ إلخ، المقرر به قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: 2] ليتقرر النهي عن أكل أموالهم. وهو تخصيص لعموم النهي عن أكل أموال اليتامى في الآيتين السابقتين للترخيص في ضرب من ضروب الأكل، وهو أن يأكل الوصي الفقير من مال محجوره بالمعروف، وهو راجع إلى إنفاق بعض مال اليتيم في

مصلحته، لأنه إذا لم يعط الفقير بالمعروف ألهاه التدبير لقوته عن تدبير مال محجوره.

وفي لفظ المعروف حوالة على ما يناسب حال الموصي ويتيمه بحسب الأزمان والأماكن، وقد أرشد إلى ذلك حديث أبي داود: أن رجلًا أتى رسول الله ﷺ فقال: إني فقير وليس لي شيء، قال: «**كُلْ من مال يتيمك غير مسرف ولا مبادر ولا متأثل**». وفي صحيح مسلم عن عائشة: نزلت الآية في ولي اليتيم إذا كان محتاجاً أن يأكل منه بقدر ماله بالمعروف، ولذلك قال المالكية: يأخذ الوصي بقدر أجرة مثله، وقال عمر بن الخطاب، وابن عباس، وأبو عبيدة، وابن جبير، والشعبي، ومجاهد: إن الله أذن في القرض لا غير. قال عمر: «إني نزَّلت نفسي من مال الله منزلة الوصي من مال اليتيم، إن استغنيت استعففت، وإن احتجت أكلت بالمعروف، فإذا أيسرت قضيت». وقال عطاء، وإبراهيم: لا قضاء على الوصي إن أيسر.

وقال الحسن، والشعبي، وابن عباس، في رواية: إن معناه أن يشرب اللبن ويأكل من الثمر ويهنأ الجَرْبَى من إبله ويلوط الحوض. وقيل: إنما ذلك عند الاضطرار كأكل الميتة والخنزير: روي عن عكرمة، وابن عباس، والشعبي، وهو أضعف الأقوال؛ لأن الله ناط الحكم بالفقر لا بالاضطرار، وناطه بمال اليتيم، والاضطرار لا يختص بالتسليط على مال اليتيم بل على كل مال. وقال أبو حنيفة وصاحباه: لا يأخذ إلا إذا سافر من أجل اليتيم يأخذ قوته في السفر. واختلف في وصي الحاكم هل هو مثل وصي الأب. فقال الجمهور: هما سواء، وهو الحق، وليس في الآية تخصيص.

ثم اختلفوا في الوصي الغني هل يأخذ أجر مثله على عمله بناءً على الخلاف في أن الأمر في قوله: ﴿فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ﴾ للوجوب أو للندب، فمن قال للوجوب قال: لا يأكل الغني شيئاً، وهذا قول كل من منعه الانتفاع بأكثر من السلف والشيء القليل، وهم جمهور تقدمت أسماءهم. وقيل: الأمر للندب فإذا أراد أن يأخذ أجر مثله جاز له إذا كان له عمل وخدمة، أما إذا كان عمله مجرد التفقد لليتيم والإشراف عليه فلا أجر له.

وهذا كله بناءً على أن الآية محكمة. ومن العلماء من قال: هي منسوخة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ [النساء: 10] الآية، وقوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة: 188] وإليه مال أبو يوسف، وهو قول مجاهد، وزيد بن أسلم.

ومن العلماء من سلك بالآية مسلك التأويل، فقال ربيعة بن أبي عبدالرحمٰن: المراد فمن كان غنياً، أي: من اليتامى، ومن كان فقيراً كذلك، وهي بيان لكيفية الإنفاق على اليتامى، فالغني يعطى كفايته، والفقير يُعطى بالمعروف، وهو بعيد، فإن فِعلَ (استعفف) يدل على الاقتصاد والتعفف عن المسألة.

وقال النخعي، وروي عن ابن عباس: من كان من الأوصياء غنياً فليستعفف بماله ولا يتوسع بمال محجوره، ومن كان فقيراً فإنه يقتِّر على نفسه لئلا يمد يده إلى مال يتيمه. واستحسنه النحاس وإلكيا الطبري[1] في أحكام القرآن.

[6] ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾﴾.

تفريع عن قوله: ﴿فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ وهو أمر الإشهاد عند الدفع، ليظهر جلياً ما يسلمه الأوصياء لمحاجيرهم، حتى يمكن الرجوع عليهم يوماً ما بما يطلع عليه مما تخلف عند الأوصياء، وفيه براءة للأوصياء أيضاً من دعاوي المحاجير من بعد. وحسبك بهذا التشريع قطعاً للخصومات.

والأمر هنا يحتمل الوجوب ويحتمل الندب، وبكلٍّ قالت طائفة من العلماء لم يسم أصحابها: فإن لوحظ ما فيه من الاحتياط لحق الوصي كان الإشهاد مندوباً لأنه حقه فله أن لا يفعله، وإن لوحظ ما فيه من تحقيق مقصد الشريعة من رفع التهارج وقطع الخصومات، كان الإشهاد واجباً نظير ما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وللشريعة اهتمام بتوثيق الحقوق لأن ذلك أقوم لنظام المعاملات. وأيًّا ما كان فقد جعل الله الوصي غير مصدَّق في الدفع إلا ببينة عند مالك، قال ابن الفرس: لولا أنه يضمن إذا أنكره المحجور لم يكن للأمر بالتوثق فائدة، ونقل الفخر عن الشافعي موافقة قول مالك، إلا أن الفخر احتج بأن ظاهر الأمر للوجوب وهو احتجاج واه لأنه لا أثر لكون الأمر للوجوب أو للندب في ترتب حكم الضمان، إذ الضمان من آثار خطاب الوضع، وسببه هو انتفاء الإشهاد، وأما الوجوب والندب فمن خطاب التكليف وأثرهما العقاب والثواب.

وقال أبو حنيفة: هو مصدق بيمينه لأنه عدَّه أميناً، وقيل: لأنه رأى الأمر للندب. وقد علمت أن محمل الأمر بالإشهاد لا يؤثر في حكم الضمان. وجاء بقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ تذييلًا لهذه الأحكام كلها، لأنها وصيات وتحريضات، فوكل الأمر فيها إلى مراقبة الله تعالى.

والحسيب: المحاسب. والباء زائدة للتوكيد.

[7] ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾﴾.

---

(1) هو: علي بن علي الطبري ـ نسبة إلى طبرستان كورة قرب الري ـ الملقب إلكيا الطبري، ويقال: إلكيا الهراسي. وإلكيا بهمزة مكسورة في أوله فكاف مكسورة معناه الكبير بلغة الفرس والهراسي بفتح الهاء وتشديد الراء نسبة إلى الهريسة، إما إلى بيعها أو صنعها. الشافعي، ولد سنة 450 وتوفي في بغداد سنة 504.

استئناف ابتدائي، وهو جار مجرى النتيجة لحكم إيتاء أموال اليتامى، ومجرى المقدمة لأحكام المواريث التي في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: 11].

ومناسبة تعقيب الآي السابقة بها: أنهم كانوا قد اعتادوا إيثار الأقوياء والأشداء بالأموال، وحرمان الضعفاء، وإبقاءهم عالة على أشدائهم حتى يكونوا في مقادتهم، فكان الأولياء يمنعون عن محاجيرهم أموالهم، وكان أكبر العائلة يحرم إخوته من الميراث معه فكان أولئك لضعفهم يصبرون على الحرمان، ويقنعون بالعيش في ظلال أقاربهم، لأنهم إن نازعوهم أطردوهم وحرموهم، فصاروا عالة على الناس.

وأخص الناس بذلك النساء فإنهن يجدن ضعفاً من أنفسهن، ويخشين عار الضيعة، ويتقين انحراف الأزواج، فيتخذن رضا أوليائهنّ عدة لهن من حوادث الدهر، فلما أمرهم الله أن يؤتوا اليتامى أموالهم، أمر عقبه بأمرهم بأن يجعلوا للرجال والنساء نصيباً مما ترك الوالدان والأقربون.

فإيتاء مال اليتيم تحقيق لإيصال نصيبه مما ترك له الوالدان والأقربون، وتوريث القرابة إثبات لنصيبهم مما ترك الوالدان والأقربون، وذكر النساء هناك تمهيداً لشرع الميراث، وقد تأيد ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلۡقِسۡمَةَ أُوْلُواْ ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: 8] فإن ذلك يناسب الميراث، ولا يناسب إيتاء أموال اليتامى.

ولا جرم أن من أهم شرائع الإسلام شرع الميراث، فقد كانت العرب في الجاهلية يجعلون أموالهم بالوصية لعظماء القبائل ومن تلحقهم بالانتساب إليهم حسن الأحدوثة، وتجمعهم بهم صلات الحلف أو الاعتزاز والود، وكانوا إذا لم يوصوا أو تركوا بعض مالهم بلا وصية يُصرف لأبناء الميت الذكور، فإن لم يكن له ذكور فقد حكي أنهم يصرفونه إلى عصبته من إخوة وأبناء عم، ولا تعطى بناته شيئاً، أما الزوجات فكن موروثات لا وارثات.

وكانوا في الجاهلية لا يورثون بالبنوة إلا إذا كان الأبناء ذكوراً، فلا ميراث للنساء لأنهم كانوا يقولون: إنما يرث أموالنا من طاعن بالرمح، وضرب بالسيف. فإن لم تكن الأبناء الذكور ورث أقربُ العصبة: الأب ثم الأخ ثم العم وهكذا، وكانوا يورثون بالتبني وهو أن يتخذ الرجل ابن غيره ابناً له فتنعقد بين المتبني والمتبنَّى جميع أحكام الأبوة.

ويورثون أيضاً بالحلف، وهو أن يرغب رجلان في الخلة بينهما فيتعاقدا على أن دمهما واحد ويتوارثا، فلما جاء الإسلام لم يقع في مكة تغيير لأحكام الميراث بين المسلمين لتعذر تنفيذ ما يخالف أحكام سكانها، ثم لما هاجر رسول الله ﷺ وبقي معظم أقارب المهاجرين المشركون بمكة صار التوريث: بالهجرة، فالمهاجر يرث المهاجر،

وبالحلف، وبالمعاقدة، وبالأخوة التي آخاها الرسول عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار، ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: 33] الآية من هاته السورة. وشرع الله وجوب الوصية للوالدين والأقربين بآية سورة البقرة، ثم توالد المسلمون ولحق بهم آباؤهم وأبناؤهم مؤمنين، فشرع الله الميراث بالقرابة، وجعل للنساء حظوظا في ذلك فأتم الكلمة، وأسبغ النعمة، وأومأ إلى أن حكمة الميراث صرف المال إلى القرابة بالولادة وما دونها.

وقد كان قوله تعالى: ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ أول إعطاء لحق الإرث للنساء في العرب.

ولكون هذه الآية كالمقدمة جاءت بإجمال الحق والنصيب في الميراث وتلاه تفصيله، لقصد تهيئة النفوس، وحكمة هذا الإجمال ورود الأحكام المراد نسخها إلى أثقل لتسكن النفوس إليها بالتدريج.

روى الواحدي في أسباب النزول، والطبري، عن عكرمة، وأحدهما يزيد على الآخر ما حاصله: إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كُحَّة[1]، فجاءت رسول الله ﷺ فقالت: إن زوجي قُتل معك يوم أُحد وهاتان بنتاه وقد استوفى عمَّهما مالَهما فما ترى يا رسول الله؟ فوالله ما تَنكحان أبداً إلا ولهما مال، فقال رسول الله ﷺ: «**يقضي الله في ذلك**». فنزلت سورة النساء وفيها: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: 11]. قال جابر بن عبدالله: فقال لي رسول الله: «**ادع لي المرأة وصاحبَها**»، فقال لعمهما: «**أعطهما الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فلك**».

ويروى: أن ابني عمه سويد وعرفطة، وروى أنهما قتادة وعرفجة، وروي أن النبي ﷺ لما دعا العم أو ابني العم قال، أو قالا له: يا رسول الله لا نعطي من لا يركب فرساً ولا يحمل كلًّا ولا ينكي عدواً. فقال: «**انصرف أو انصرفا، حتى أنظر ما يُحدث الله فيهن**»، فنزلت آية: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ الآية. وروي أنه لما نزلت هاته الآية أرسل النبي ﷺ إلى ولي البنتين فقال: «**لا تفرق من مال أبيهما شيئاً، فإن الله قد جعل لهن نصيباً**».

والنصيب تقدم عند قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ في سورة آل عمران [23].

وقوله: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ﴾ بيان لما ترك لقصد تعميم ما ترك الوالدان والأقربون وتنصيص على أن الحق متعلق بكل جزء من المال، حتى لا يستأثر بعضهم بشيء، وقد

---

(1) الكُحّة بضم الكاف وتشديد الحاء المهملة: لغة في القُحَّة وهي الخالصة.

كان الرجل في الجاهلية يعطي أبناءه من ماله على قدر ميله كما أوصى نزار بن معد ابن عدنان لأبنائه: مضر، وربيعة، وإياد، وأنمار، فجعل لمضر الحمراء كلها، وجعل لربيعة الفرس، وجعل لإياد الخادم، وجعل لأنمار الحمار، ووكلهم في إلحاق بقية ماله بهاته الأصناف الأربعة إلى الأفعى الجُرهمي في نجران، فانصرفوا إليه، فقسم بينهم، وهو الذي أرسل المثل: إن العصا من العُصَيَّة.

وقوله: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ حال من نصيب في قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾، ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ﴾ وحيث أريد بنصيب الجنس جاء الحال منه منفرداً ولم يراع تعدده، فلم يُقل: نصيبين مفروضين، على اعتبار كون المذكور نصيبين، ولا قيل: أنصباء مفروضة، على اعتبار كون المذكور موزعاً للرجال وللنساء، بل روعي الجنس فجيء بالحال مفرداً و﴿مَّفْرُوضًا﴾ وصف. ومعنى كونه مفروضاً أنه معين المقدار لكل صنف من الرجال والنساء، كما قال تعالى في الآية الآتية: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 11]. وهذا أوضح دليل على أن المقصود بهذه الآية تشريع المواريث.

[8] ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ⑧﴾.

جملة معطوفة على جملة: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ [النساء: 7] إلى آخرها. وهذا أمر بعطية تعطى من الأموال الموروثة: أمر الورثة أن يسهموا لمن لم يحضر القسمة من ذوي قرابتهم غير الذين لهم حق في الإرث، ممن شأنهم أن يحضروا مجالس الفصل بين الأقرباء.

وقوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾، وقوله: ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ﴾ [النساء: 7] يقتضيان مقسوماً، فالتعريف في قوله: ﴿ٱلْقِسْمَةَ﴾ تعريف العهد الذِّكري.

والأمر في قوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ محمول عند جمهور أهل العلم على الندب من أول الأمر، ليس في الصدقات الواجبة غير الزكاة، لأن النبي ﷺ قال للأعرابي لما قال له: هل عليَّ غيرها؟: «**لا إلا أن تطوع**»، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة وفقهاء الأمصار، وجعلوا المخاطب بقوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم﴾ الورثة المالكين أمر أنفسهم، والآية عند هؤلاء محكمة غير منسوخة، وذهب فريق من أهل العلم إلى حمل الأمر بقوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم﴾ على الوجوب، فعن ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، والزهري، وعطاء، والحسن، والشعبي: أن ذلك حق واجب على الورثة المالكين أمر أنفسهم فهم المخاطبون بقوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم﴾.

وعن ابن عباس، وأبي موسى الأشعري وسعيد بن المسيب: وأبي صالح: أن ذلك

كان فرضاً قبل نزول آية المواريث، ثم نسخ بآية المواريث، ومآل هذا القول إلى موافقة قول جمهور أهل العلم.

وعن ابن عباس أيضاً، وزيد بن أسلم: أن الأمر موجه إلى صاحب المال في الوصية التي كانت مفروضة قبل شرع الميراث واجب عليه أن يجعل في وصيته شيئاً لمن يحضر وصيته من أولي القربى واليتامى والمساكين غير الذين أوصى لهم، وأن ذلك نسخ تبعاً لنسخ وجوب الوصية، وهذا يقتضي تأويل قوله: ﴿ٱلْقِسْمَةَ﴾ بمعنى تعيين ما لكل موصى له من مقدار.

وعن سعيد بن جبير: أن الآية في نفس الميراث وأن المقصود منها هو قوله: ﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ قال: فقوله: ﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ هو الميراث نفسه.

وقوله: ﴿وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾، أي: قولوا لغير الورثة بأن يقال لهم: إن الله قسم المواريث.

وقد علمت أن موقع الآية تمهيد لتفصيل الفرائض، وأن ما ذهب إليه جمهور أهل العلم هو التأويل الصحيح للآية، وكفاك باضطراب الرواية عن ابن عباس في تأويلها توهيناً لتأويلاتهم.

والأمر بأن يقولوا لهم قولًا معروفاً، أي: قولًا حسناً، وهو ضد المنكر تسلية لبعضهم على ما حرموا منه من مال الميت كما كانوا في الجاهلية.

[9] ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ⑨﴾.

موعظة لكل من أُمِر أو نُهي أو حُذِّر أو رُغِّب في الآي السابقة، في شأن أموال اليتامى وأموال الضعفاء من النساء والصبيان. فابتدئت الموعظة بالأمر بخشية الله تعالى، أي: خشية عذابه، ثم أعقب بإثارة شفقة الآباء على ذريتهم بأن ينزلوا أنفسهم منزلة الموروثين، الذين اعتدوا هم على أموالهم، وينزلوا ذرياتهم منزلة الذرية الذين أكلوا هم حقوقهم، وهذه الموعظة مبنية على قياس قول النبي ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»، وزاد إثارة الشفقة التنبيه على أن المعتدى عليهم خلق ضعاف بقوله: ﴿ضِعَٰفًا﴾، ثم أعقب بالرجوع إلى الغرض المنتقل منه وهو حفظ أموال اليتامى، بالتهديد على أكله بعذاب الآخرة بعد التهديد بسوء الحال في الدنيا. فيفهم من الكلام تعريض بالتهديد بأن يصيب أبناءهم مثلما فعلوه بأبناء غيرهم، والأظهر أن مفعول (يخش)

حذف لتذهب نفس السامع في تقديره كل مذهب محتمل، فينظر كل سامع بحسب الأهم عنده مما يخشاه أن يصيب ذريته.

وجملة ﴿لَوۡ تَرَكُواْ﴾ إلى ﴿خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ صلة الموصول، وجملة: ﴿خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ جواب ﴿لَوۡ﴾.

وجيء بالموصول لأن الصلة لما كانت وصفاً مفروضاً حسن التعريف بها إذ المقصود تعريف مَن هذه حاله، وذلك كاف في التعريف للمخاطبين بالخشية إذ كل سامع يعرف مضمون هذه الصلة لو فرض حصولها له، إذ هي أمر يتصوره كل الناس.

ووجه اختيار ﴿لَوۡ﴾ هنا من بين أدوات الشرط أنها هي الأداة الصالحة لفرض الشرط من غير تعرض لإمكانه، فيصدق معها الشرط المتعذر الوقوع والمستبعدُه والممكنُه: فالذين بلغوا اليأس من الولادة، ولهم أولاد كبار أو لا أولاد لهم، يدخلون في فرض هذا الشرط لأنهم لو كان لهم أولاد صغار لخافوا عليهم، والذين لهم أولاد صغار أمرهم أظهر.

وفعل ﴿تَرَكُواْ﴾ ماض مستعمل في مقاربة حصول الحدث مجازاً بعلاقة الأول، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجًا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم﴾ [البقرة: 240]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ۝٢٠١﴾ [الشعراء: 201]، وقول الشاعر:

إلى ملك الجبال لفقده تزول زوال الرَّاسيات من الصخر

أي: وقاربت الراسيات الزوال إذ الخوف إنما يكون عند مقاربة الموت لا بعد الموت. فالمعنى: لو شارفوا أن يتركوا ذرية ضعافاً لخافوا عليهم من أولياء السوء.

والمخاطب بالأمر من يصلح له من الأصناف المتقدمة: من الأوصياء، ومن الرجال الذين يحرمون النساء ميراثهم، ويحرمون صغار إخوتهم أو أبناء إخوتهم وأبناء أعمامهم من ميراث آبائهم، كل أولئك داخل في الأمر بالخشية والتخويف بالموعظة، ولا يتعلق هذا الخطاب بأصحاب الضمير في قوله: ﴿فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ﴾ [النساء: 8] لأن تلك الجملة وقعت كالاستطراد، ولأنه لا علاقة لمضمونها بهذا التخويف.

وفي الآية ما يبعث الناس كلهم على أن يبغضوا للحق من الظلم، وأن يأخذوا على أيدي أولياء السوء، وأن يحرسوا أموال اليتامى ويبلغوا حقوق الضعفاء إليهم، لأنهم إن أضاعوا ذلك يوشك أن يلحق أبناءهم وأموالهم مثل ذلك، وأن يأكل قويهم ضعيفهم، فإن اعتياد السوء ينسي الناس شناعته، ويكسب النفوس ضراوة على عمله. وتقدم تفسير الذرية عند قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖ﴾ في سورة آل عمران [34].

وقوله: ﴿فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ فرَّع الأمر بالتقوى على الأمر بالخشية وإن كانا أمرين متقاربين: لأن الأمر الأول لما عضد بالحجة اعتبر كالحاصل فصح التفريع عليه، والمعنى: فليتقوا الله في أموال الناس وليحسنوا إليهم القول.

[10] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿10﴾﴾.

جملة معترضة تفيد تكرير التحذير من أكل مال اليتامى، جرَّته مناسبة التعرض لقسمة أموال الأموات، لأن الورثة يكثر أن يكون فيهم يتامى لكثرة تزوج الرجال في مدة أعمارهم، فقلما يخلو ميت عن ورثة صغار، وهو مؤذن بشدة عناية الشارع بهذا الغرض، فذلك عاد إليه بهذه المناسبة.

وقوله: ﴿ظُلْمًا﴾ حال من ﴿يَأْكُلُونَ﴾ مقيِّدة ليخرج الكل المأذون فيه بمثل قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 6]، فيكون كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29] .

ثم يجوز أن يكون ﴿نَارًا﴾ من قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ مراداً بها نار جهنم، كما هو الغالب في القرآن، وعليه ففعل ﴿يَأْكُلُونَ﴾ ناصب ﴿نَارًا﴾ المذكور على تأويل: يأكلون ما يفضي بهم إلى النار، فأطلق النار مجازاً مرسلًا بعلاقة الأوْل أو السببية، أي: ما يفضي بهم إلى عذاب جهنم، فالمعنى أنهم حين يأكلون أموال اليتامى قد أكلوا ما يفضي بهم إلى جهنم.

وعلى هذا فعطف جملة: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ عطف مرادف لمعنى جملة: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾.

ويجوز أن يكون اسم النار مستعاراً للألم بمعنى أسباب الألم فيكون تهديداً بعذاب دنيوي أو مستعاراً للتلف لأن شأن النار أن تلتهم ما تصيبه، والمعنى إنما يأخذون أموالًا هي سبب في مصائب تعتريهم في ذواتهم وأموالهم كالنار إذا تدنو من أحد فتؤلمه وتتلف متاعه، فيكون هذا تهديداً بمصائب في الدنيا على نحو قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا﴾ [البقرة: 276] ويكون عطف جملة: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ جارياً على ظاهر العطف من اقتضاء المغايرة بين المتعاطفين، فالجملة الأولى تهديد بعذاب في الدنيا، والجملة الثانية وعيد بعذاب الآخرة.

وذكر ﴿فِي بُطُونِهِمْ﴾ على كلا المعنيين مجرد تخييل وترشيح لاستعارة ﴿يَأْكُلُونَ﴾ لمعنى يأخذون ويستحوذون.

والسين في (سيصلون) حرف تنفيس، أي: استقبال، أي: أنها تدخل على المضارع فتمحضه للاستقبال، سواء كان استقبالًا قريباً أو بعيداً، وهي مرادفة سوف، وقيل: إن سوف أوسع زماناً. وتفيدان في مقام الوعد تحقيق الوعد وكذلك التوعد.

ويَصْلَون مضارع صَلِيَ كَرَضِيَ إذا قاسى حر النار بشدة، كما هنا، يقال: صلى بالنار، ويكثر حذف حرف الجر مع فعل صلي ونصب الاسم بعده على نزع الخافض، قال حُميد بن ثور:

لا تَصطَلي النارَ إلا يَجْمَرا أرَجَا   قد كسَّرَت مِن يلجوج له وقَصَا

وهو الوارد في استعمال القرآن باطراد.

وقرأ الجمهور: وسيصلون بفتح التحتية مضارع صَلي، وقرأه ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم ـ بضم التحتية ـ مضارع أصلاه أحرقه ومبنياً للنائب.

(والسعير) النار المسعَّرة، أي: الملتهبة، وهو فعيل بمعنى مفعول، بُني بصيغة المجرد، وهو من المضاعف، كما بُني السميع من أسمع، والحكيم من أحكم.

[11] ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ﴾.

تتنزل آية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ﴾ منزلة البيان والتفصيل لقوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: 7]. وهذا المقصد الذي جعل قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ [النساء: 7] إلخ بمنزلة المقدمة له، فلذلك كانت جملة: ﴿يُوصِيكُمُ﴾ مفصولة لأن كلا الموقعين مقتض للفصل.

ومن الاهتمام بهذه الأحكام تصدير تشريعها بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ﴾ لأن الوصاية هي الأمر بما فيه نفع المأمور وفيه اهتمام الآمر لشدة صلاحه، ولذلك سمي ما يعهد به الإنسان، فيما يصنع بأبنائه وبماله وبذاته بعد الموت، وصية.

وقد رويت في سبب نزول الآية أحاديث كثيرة. ففي صحيح البخاري، عن جابر بن عبدالله أنه قال: مرضت فعادني رسول الله وأبو بكر في بني سلمة فوجداني لا أعقل فدعا رسول الله بماء فتوضأ، ثم رش عليَّ منه فأفقت فقلت: كيف أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ﴾.

وروى الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، عن جابر، قال: جاءت امرأة سعد ابن الربيع فقالت لرسول الله: إن سعداً هلك وترك ابنتين وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك

سعد، وإنما تنكح النساء على أموالهن، فلم يجبها في مجلسها ذلك، ثم جاءته فقالت: يا رسول الله ابنتا سعد. فقال رسول الله ﷺ: «**ادع لي أخاه**»، فجاءه، فقال: «**ادفع إلى ابنتيه الثلثين وإلى امرأته الثمن ولك ما بقي**» ونزلت آية الميراث.

بيَّن الله في هذه الآيات فروض الورثة، وناط الميراث كله بالقرابة القريبة، سواء كانت جِبلِّيَّة وهي النسب، أو قريبة من الجبلِّية، وهي عصمة الزوجية، لأن طلب الذكر للأنثى جبلِّي، وكونها المرأة المعينة يحصل بالإلف، وهو ناشئ عن الجبلَّة. وبيَّن أهل الفروض ولم يبين مرجع المال بعد إعطاء أهل الفروض فروضهم، وذلك لأنه تركه على المتعارف عندهم قبل الإسلام من احتواء أقرب العصبة على مال الميت، وقد بيَّن هذا المقصد قول النبي ﷺ: «**ألحِقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجلٍ ذَكَر**».

ألا ترى قوله تعالى بعد هذا: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ فلم يبين حظ الأب، لأن الأب في تلك الحالة قد رجع إلى حالته المقررة، وهي احتواء المال فاحتيج إلى ذكر فرض الأم.

وابتدأ الله تعالى بميراث الأبناء لأنهم أقرب الناس.

والأولاد جمع ولد بوزن فَعَل، مثل أسد ووثن، وفيه لغة وِلْد بكسر الواو وسكون اللام، وكأنه حينئذ فِعْل الذي بمعنى المفعول كالذِّبح والسِّلخ. والولد اسم للابن ذكراً كان أو أنثى، ويطلق على الواحد وعلى الجماعة من الأولاد، والوارد في القرآن بمعنى الواحد وجمعه أولاد.

و﴿فِىٓ﴾ هنا للظرفية المجازية، جعلت الوصية كأنها مظروفة في شأن الأولاد لشدة تعلقها به كاتصال المظروف بالظرف، ومجرورها محذوف قام المضاف إليه مقامه، لظهور أن ذوات الأولاد لا تصلح ظرفاً للوصية، فتعين تقدير مضاف على طريقة دلالة الاقتضاء، وتقديره: في إرث أولادكم، والمقام يدل على المقدَّر على حد ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: 23] فجعل الوصية مظروفة في هذا الشأن لشدة تعلقها به واحتوائه عليها.

وجملة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ بيان لجملة ﴿يُوصِيكُمُ﴾ لأن مضمونها هو معنى مضمون الوصية، فهي مثل البيان في قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَـٰنُ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ﴾ [طه: 120] وتقديم الخبر على المبتدأ في هذه الجملة للتنبيه من أول الأمر على أن الذَّكر صار له شريك في الإرث وهو الأنثى لأنه لم يكن لهم به عهد من قبل، إذ كان الذكور يأخذون المال الموروث كله ولا حظ للإناث، كما تقدم آنفاً في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: 7].

وقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ جعل حظ الأنثيين هو المقدار الذي يقدر به حظ الذكر، ولم يكن قد تقدم تعيين حظ للأنثيين حتى يقدر به، فعلم أن المراد تضعيف حظ الذكر من الأولاد على حظ الأنثى منهم، وقد كان هذا المراد صالحاً لأن يؤدَّى بنحو: للأنثى نصف حظ ذكر، أو للأنثيين مثل حظ ذكر، إذ ليس المقصود إلا بيان المضاعفة. ولكن قد أوثر هذا التعبير لنكتة لطيفة وهي الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع، قد عُلم أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات.

وقوله: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ إلخ، معاد الضمير هو لفظ الأولاد، وهو جمع ولد فهو غير مؤنث اللفظ ولا المدلول لأنه صالح للمذكر والمؤنث، فلما كان ماصَدَقه هنا النساء خاصة أعيد عليه الضمير بالتأنيث.

ومعنى ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ أكثر من اثنتين، ومن معاني فوق الزيادة في العدد، وأصل ذلك مجاز، ثم شاع حتى صار كالحقيقة، والآية صريحة في أن الثلثين لا يُعطيان إلا للبنات الثلاث فصاعداً، لأن تقسيم الأنصباء لا يُنتقل فيه من مقدار إلى مقدار أزيد منه إلا عند انتهاء من يستحق المقدار الأول.

والوصف بـ ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ يفيد مفهوماً وهو أن البنتين لا تعطيان الثلثين، وزاد فقال: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ فبقي ميراث البنتين المنفردتين غير منصوص في الآية فألحقهما الجمهور بالثلاثة لأنهما أكثر من واحدة، وأحسن ما وجِّه به ذلك ما قاله القاضي إسماعيل بن إسحاق: «إذا كانت البنت تأخذ مع أخيها إذا انفرد الثلث فأحرى أن تأخذ الثلث مع أختها»، يعني أن كل واحدة من البنتين هي مقارنة لأختها الأخرى فلا يكون حظها مع أخت أنثى أقل من حظها مع أخ ذكر، فإن الذكر أولى بتوفير نصيبه، وقد تلقَّفه المحققون من بعده، وربما نسب لبعض الذين تلقفوه.

وعلَّله ووجَّهه آخرون: بأن الله جعل للأختين عند انفرادهما الثلثين فلا تكون البنتان أقل منهما. وقال ابن عباس: للبنتين النصف كالبنت الواحدة، وكأنه لم ير لتوريثهما أكثر من التشريك في النصف محملًا في الآية، ولو أريد ذلك لما قال: ﴿فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾. ومنهم من جعل لفظ ﴿فَوْقَ﴾ زائداً، ونظَّره بقوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ﴾ [الأنفال: 12]. وشتان بين فوق التي مع أسماء العدد وفوق التي بمعنى مكان الفعل. قال ابن عطية: وقد أجمع الناس في الأمصار والأعصار على أن للبنتين الثلثين، أي: وهذا الإجماع مستند لسنة عرفوها. ورد القرطبي دعوى الإجماع بأن ابن عباس صح عنه أنه

أعطى البنتين النصف. **قلت**: لعل الإجماع انعقد بعدما أعطى ابن عباس البنتين النصف على أن اختلال الإجماع لمخالفة واحد مختلف فيه، أما حديث امرأة سعد ابن الربيع المتقدم فلا يصلح للفصل في هذا الخلاف، لأن في روايته اختلافاً هل ترك بنتين أو ثلاثاً.

وقوله: ﴿فَلَهُنَّ﴾ أعيد الضمير إلى ﴿نِسَآءً﴾، والمراد ما يصدق بالمرأتين تغليباً للجمع على المثنى اعتماداً على القرينة.

وقرأ الجمهور ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً﴾ بنصب واحدة على أنه خبر كانت، واسم كانت ضمير عائد إلى ما يفيد قوله: ﴿فِى أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ من مفرد ولد، أي: وإن كانت الولد بنتاً واحدة. وقرأ نافع، وأبو جعفر بالرفع على أن كان تامة، والتقدير: وإن وجدت بنت واحدة، لما دل عليه قوله: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً﴾.

وصيغة ﴿أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ صيغة عموم لأن أولاد جمع معرف بالإضافة، والجمع المعرف بالإضافة من صيغ العموم، وهذا العموم، خصَّصه أربعة أشياء؛ **الأول**: خص منه عند أهل السنة النبي ﷺ لما رواه عنه أبو بكر أنه قال: «**لا نورَث ما تركنا صدقة**»، ووافقه عليه عمر بن الخطاب وجميع الصحابة وأمهات المؤمنين. وصح أن علياً رضي الله عنه وافق عليه في مجلس عمر بن الخطاب ومن حضر من الصحابة كما في الصحيحين.

الثاني: اختلاف الدين بالإسلام وغيره، وقد أجمع المسلمون على أنه لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ.

الثالث: قاتل العمد لا يرث قريبه في شيء.

الرابع: قاتل الخطأ لا يرث من الدية شيئاً.

[11] ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾.

الضمير المفرد عائد إلى الميت المفهوم من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ إذ قد تقرر أن الكلام في قسمة مال الميت. وجاء الكلام على طريقة الإجمال والتفصيل ليكون كالعنوان، فلذلك لم يقل: ولكل من أبويه السدس، وهو كقوله السابق: ﴿فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾.

وقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ زاده للدلالة على الاقتصار، أي: لا غيرهما، ليعلم من قوله: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ أن للأب الثلثين، فإن كان مع الأم صاحب فرض لا تحجبه كان على فرضه معها وهي على فرضها. واختلفوا في زوجة وأبوين وزوج وأبوين: فقال ابن عباس: للزوج أو الزوجة فرضهما وللأم ثلثها وما بقي الأب، حملًا على قاعدة تعدد

أهل الفروض، وقال زيد بن ثابت: لأحد الزوجين فرضه وللأم ثلث ما بقي، وما بقي للأب، لئلا تأخذ الأم أكثر من الأب في صورة زوج وأبوين، وعلى قول زيد ذهب جمهور العلماء. وفي سنن ابن أبي شيبة: أن ابن عباس أرسل إلى زيد: أين تجد في كتاب الله ثلث ما بقي؟ فأجاب زيد: إنما أنت رجل تقول برأيك وأنا أقول برأيي.

وقد علم أن للأب مع الأم الثلثين، وترك ذكره لأن مبنى الفرائض على أن ما بقي بدون فرض يرجع إلى أصل العصابة عند العرب.

وقرأ الجمهور: ﴿فَلِأُمِّهِ﴾ ـ بضم همزة أمه ـ وقرأه حمزة، والكسائي ـ بكسر الهمزة ـ اتباعاً لكسرة اللام.

وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، أي: إن كان إخوة مع الأبوين وهو صريح في أن الإخوة يحجبون الأم فينقلونها من الثلث إلى السدس. والمذكور في الآية صيغة جمع فهي ظاهرة في أنها لا ينقلها إلى السدس إلا جماعة من الإخوة ثلاثة فصاعداً ذكوراً أو مختلطين. وقد اختلف فيما دون الجمع، وما إذا كان الإخوة إناثاً، فقال الجمهور: الأخوان يحجبان الأم، والأختان أيضاً، وخالفهم ابن عباس أخذاً بظاهر الآية. أما الأخ الواحد أو الأخت فلا يحجب الأم والله أعلم بحكمة ذلك. واختلفوا في السدس الذي يحجب الإخوة عنه الأم: هل يأخذه الإخوة أم يأخذه الأب، فقال بالأول ابن عباس ﷺ وهو أظهر، وقال بالثاني الجمهور بناءً على أن الحاجب قد يكون محجوباً. وكيفما كان فقد اعتبر الله للإخوة حظاً مع وجود الأبوين في حالة خاصة، ولو كان الإخوة مع الأم ولم يكن أب لكان للأم السدس وللإخوة بقية المال باتفاق، وربما كان في هذا تعضيد لابن عباس.

[11] ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾.

المجرور في موضع الحال، فهو ظرف مستقر، وهو قيد يرجع إلى الجمل المتقدمة:

أي تقتسمون المال على حسب تلك الأنصباء لكلٍّ نصيبه حالة كونه من بعد وصية أو دين.

وجيء بقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ بعد ذكر صنفين من الفرائض: فرائض الأبناء، وفرائض الأبوين، لأن هذين الصنفين كصنف واحد إذ كان سببهما عمود النسب المباشر. والمقصد هنا التنبيه على أهمية الوصية وتقدمها. وإنما ذكر الدين بعدها تتميماً لما يتعين تقديمه على الميراث مع علم السامعين أن الدين يتقدم على الوصية أيضاً

لأنه حق سابق في مال الميت، لأن المدين لا يملك من ماله إلا ما هو فاضل عن دين دائنه. فموقع عطف ﴿أَوْ دَيْنٍ﴾ موقع الاحتراس، ولأجل هذا الاهتمام كرر الله هذا القيد أربع مرات في هذه الآيات.

ووصف الوصية بجملة ﴿يُوصِى بِهَا﴾ لئلا يُتوهم أن المراد الوصية التي كانت مفروضة قبل شرع الفرائض، وهي التي في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180]. وقرأ الجمهور: ﴿يُوصِى بِهَا﴾ في الموضعين في هذه الآية بكسر الصاد والضمير عائد إلى معلوم من الكلام وهو الميت، كما عاد ضمير «ما ترك» وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو بكر عن عاصم، في الموضعين أيضاً: ﴿يوصَى﴾ بفتح الصاد مبنيًّا للنائب، أي: يوصي بها موص.

[11] ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾.

ختم هذه الفرائض المتعلقة بالأولاد والوالدين، وهي أصول الفرائض بقوله: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾ الآية، فهما إما مسند إليهما قُدِّما للاهتمام، وليتمكن الخبر في ذهن السامع إذ يُلقي سمعه عند ذكر المسند إليهما بشراشره، وإما أن تجعلهما خبرين عن مبتدأ محذوف هو المسند إليه، على طريقة الحذف المعبر عنه عند علماء المعاني بمتابعة الاستعمال، وذلك عندما يتقدم حديث عن شيء ثم يراد جمع الخبر عنه كقول الشاعر:

فتًى غير محجوب الغنى عن صديقه ولا مُظهر الشكوى إذا النعل زلّت

بعد قوله:

سأشكر عَمراً إن تدانت منيّتي أيادي لم تُمنن وإن هي جلَّت

أي: المذكورون آباؤكم وأبناؤكم لا شك في ذلك. ثم قال: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ فهو إما مبتدأ وإما حال، بمعنى أنهم غير مستوين في نفعكم متفاوتون تفاوتاً يتبع الشفقة الجبلِّية في الناس ويتبع البرور ومقدار تفوت الحاجات. فرُبَّ رجل لم تعرض له حاجة إلى أن ينفعه أبواه وأبناؤه، وربما عرضت حاجات كثيرة في الحالين، وربما لم تعرض، فهم متفاوتون من هذا الاعتبار الذي كان يعتمده أهل الجاهلية في قسمة أموالهم، فاعتمدوا أحوالًا غير منضبطة ولا موثوقاً بها، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ فشرع الإسلام ناط الفرائض بما لا يقبل التفاوت وهي الأبوة والبنوة، ففرض الفريضة لهم نظراً لصلتهم الموجبة كونهم أحق بمال الأبناء أو الآباء.

والتذييل بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ واضح المناسبة.

[12] ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾.

هذه فريضة الميراث الذي سببه العصمة، وقد أعطاها الله حقها المهجور عند الجاهلية إذ كانوا لا يورِّثون الزوجين: أما الرجل فلا يرث امرأته لأنها إن لم يكن لها أولاد منه، فهو قد صار بموتها بمنزلة الأجنبي عن قرابتها من آباء وإخوة وأعمام، وإن كان لها أولاد كان أولادها أحق بميراثها إن كانوا كباراً، فإن كانوا صغاراً قبض أقرباؤهم مالهم وتصرفوا فيه، وأما المرأة فلا ترث زوجها بل كانت تعد موروثة عنه يتصرف فيها ورثته كما سيجيء في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: 19]. فنوَّه الله في هذه الآية بصلة العصمة، وهي التي وصفها بالميثاق الغليظ في قوله: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ النساء: 21].

والجمع في ﴿أَزْوَٰجُكُمْ﴾ وفي قوله: ﴿مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ كالجمع في الأولاد والآباء، مراد به أفراد الوارثين من الأمة، وهاهنا قد اتفقت الأمة على أن الرجل إذا كانت له زوجات أنهن يشتركن في الربع أو في الثمن من غير زيادة لهن، لأن تعدد الزوجات بيد صاحب المال فكان تعددهن وسيلة لإدخال المضرة على الورثة الآخرين بخلاف تعدد البنات والأخوات فإنه لا خيار فيه لرب المال. والمعنى: ولكل واحد منكم نصف ما تركت كل زوجة من أزواجه، وكذلك قوله: ﴿فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾.

وقوله: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ أي: لمجموعهن الربع مما ترك زوجهن. وكذلك قوله: ﴿فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم﴾ وهذا حذق يدل عليه إيجاز الكلام.

وأعقبت فريضة الأزواج بذكر ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ لئلا يتوهم متوهم أنهن ممنوعات من الإيصاء ومن التداين كما كان الحال في زمان الجاهلية. وأما ذكر تلك الجملة عقب ذكر ميراث النساء من رجالهن فجرياً على الأسلوب المتبع في هذه الآيات، وهو يعقب كل صنف من الفرائض بالتنبيه على أنه لا يُستحق إلا بعد إخراج الوصية وقضاء الدين.

[12] ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ

وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾.

بعد أن بيَّن ميراث ذي الأولاد أو الوالدَين وفصَّله في أحواله حتى حالة ميراث الزوجين، انتقل هنا إلى ميراث من ليس له ولد ولا والد، هو الموروث كلالة، ولذلك قابل بها ميراث الأبوين.

والكلالة اسمُ للكلال وهو التعب والإعياء، قال الأعشى:

فآليتُ لا أرثي لَها من كلالة ولا من حفى حتّى ألاقي مُحمّدا

وهو اسم مصدر لا يُثنَّى ولا يجمع.

ووصفت العرب بالكلالة القرابة غيرَ القربى، كأنهم جعلوا وصوله لنسب قريبه عن بعد، فأطلقوا عليه الكلالة على طريق الكناية، واستشهدوا له بقول من لم يسمُّوه:

فإن أبا المرء أحمى له ومَوْلى الكلالة لا يُغْضَبُ

ثم أطلقوه على إرث البعيد، وأحسب أن ذلك من مصطلح القرآن إذ لم أره في كلام العرب إلا ما بعد نزول الآية. قال الفرزدق:

ورثتم قَناةَ المجد لا عن كلالة عن ابنيْ مناف عبدِ شمس وهاشمِ

ومنه قولهم: ورِثَ المجدَ لا عن كلالة. وقد عد الصحابة معنى الكلالة هنا من مشكل القرآن حتى قال عمر بن الخطاب: «ثلاث لأن يكون رسول الله بينهنّ أحب إلي من الدنيا: الكلالة، والربا، والخلافة». وقال أبو بكر: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء، الكلالة ما خلا الولد والوالد». وهذا قول عمر، وعلي، وابن عباس، وقال به الزهري، وقتادة والشعبي، وهو قول الجمهور، وحكي الإجماع عليه، وروي عن ابن عباس: «الكلالة من لا ولد له»، أي: ولو كان له والد، وينسب ذلك لأبي بكر وعمر أيضاً ثم رجعا عنه، وقد يستدل له بظاهر الآية في آخر السورة: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ﴾ [النساء: 176]، وسياق الآية يرجح ما ذهب إليه الجمهور لأن ذكرها بعد ميراث الأولاد والأبوين مؤذن بأنها حالة مخالفة للحالين.

وانتصب قوله: ﴿كَلَٰلَةً﴾ على الحال من الضمير في ﴿يُورَثُ﴾ الذي هو كلالة من وارثه، أي: قريب غير الأقرب، لأن الكلالة يصح أن يوصف بها كلا القريبين.

وقوله: ﴿أَوِ ٱمۡرَأَةٞ﴾ عطف على ﴿رَجُلٞ﴾ الذي هو اسم ﴿كَانَ﴾ فيشارك المعطوف

المعطوف عليه في خبر ﴿كَانَ﴾ إذ لا يكون لها اسم بدون خبر في حال نقصانها.

وقوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ﴾ يتعين على قول الجمهور في معنى الكلالة أن يكون المراد بهما الأخ والأخت للأم خاصة، لأنه إذا كان الميت لا ولد له ولا والد وقلنا له أخ أو أخت وجعلنا لكل واحد منهما السدس، نعلم بحكم ما يشبه دلالة الاقتضاء أنهما الأخ والأخت للأم لأنهما لما كانت نهاية حظهما الثلث فقد بقي الثلثان، فلو كان الأخ والأخت هما الشقيقين أو الذين للأب لاقتضى أنهما أخذا أقل المال وترك الباقي لغيرهما، وهل يكون غيرهما أقرب منهما، فتعيَّن أن الأخ والأخت مراد بهما اللذان للأم خاصة ليكون الثلثان للإخوة الأشقاء أو الأعمام أو بني الأعمام. وقد أثبت الله بهذا فرضاً للإخوة للأم إبطالًا لما كان عليه أهل الجاهلية من إلغاء جانب الأمومة أصلًا، لأنه جانب نساء ولم يحتج للتنبيه على مصير بقية المال لما قدمنا بيانه آنفاً من أن الله تعالى أحال أمر العصابة على ما هو متعارف بين من نزل فيهم القرآن.

وعلى قول ابن عباس في تفسير الكلالة، لا يتعين أن يكون المراد بالأخ والأخت اللذين للأم، إذ قد يفرض للإخوة الأشقاء نصيب هو الثلث ويبقى الثلثان لعاصب أقوى وهو الأب في بعض صور الكلالة، غير أن ابن عباس وافق الجمهور على أن المراد بالأخ والأخت اللذان للأم، وكان سبب ذلك عنده أن الله أطلق الكلالة وقد لا يكون فيها أب، فلو كان المراد بالأخ والأخت الشقيقين أو اللذين للأب لأعطيناهما الثلث عند عدم الأب وبقي معظم المال لمن هو دون الإخوة في التعصب، فهذا فيما أرى هو الذي حدا سائر الصحابة والفقهاء إلى حمل الأخ والأخت على الذَّين للأم. وقد ذكر الله تعالى الكلالة في آخر السورة بصورة أخرى سنتعرض لها.

[12] ﴿غَيۡرَ مُضَآرٍّۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ١٢﴾.

﴿غَيۡرَ مُضَآرٍّۚ﴾ حال من ضمير ﴿يُوصِي﴾ الأخير، ولما كان فعل يوصي تكريراً، كان حالًا من ضمائر نظائره.

و﴿مُضَآرٍّۚ﴾ الظاهر أنه اسم فاعل بتقدير كسر الراء الأولى المدغمة، أي: غير مضار ورثته بإكثار الوصايا، وهو نهي عن أن يقصد الموصي من وصيته الإضرار بالورثة. والإضرارُ منه ما حدده الشرع، وهو أن يتجاوز الموصي بوصيته ثلث ماله، وقد حدده النبي ﷺ بقوله لسعد بن أبي وقاص: «**الثلث والثلث كثير**». ومنه ما يحصل بقصد الموصي بوصيته الإضرار بالوارث ولا يقصد القربة بوصيته، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿غَيۡرَ مُضَآرٍّۚ﴾. ولما كانت نية الموصي وقصدُه الإضرار لا يُطَّلع عليه فهو موكول لدينه وخشية ربه، فإن ظهر ما يدل على قصده الإضرار دلالة واضحة، فالوجه أن

تكون تلك الوصية باطلة لأن قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ هي عن الإضرار، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه.

ويتعين أن يكون هذا القيد مقيِّداً للمطلق في الآي الثلاث المتقدمة من قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾ إلخ، لأن هذه المُطْلَقات متحدة الحكم والسبب. فيحمل المطلق منها على المقيد كما تقرر في الأصول.

وقد أخذ الفقهاء من هذه الآية حكم مسألة قصد المعطي من عطيته الإضرار بوارثه في الوصية وغيرها من العطايا، والمسألة مفروضة في الوصية خاصة. وحكى ابن عطية عن مذهب مالك وابن القاسم أن قصد المضارة في الثلث لا ترد به الوصية، لأن الثلث حق جعله الله له فهو على الإباحة في التصرف فيه. ونازعه ابن عرفة في التفسير بأن ما في الوصايا الثاني من «المدونة»، صريح في أن قصد الإضرار يوجب رد الوصية. وبحث ابن عرفة مكين. ومشهور مذهب ابن القاسم أن الوصية ترد بقصد الإضرار إذا تبين القصد، غير أن ابن عبدالحكم لا يرى تأثير الإضرار. وفي شرح ابن ناجي على تهذيب المدونة أن قصد الإضرار بالوصية في أقل من الثلث لا يوهن الوصية على الصحيح. وبه الفتوى.

وقوله: ﴿وَصِيَّةً﴾ منصوب على أنه مفعول مطلق جاء بدلًا من فعله، والتقدير: يوصيكم الله بذلك وصية منه، فهو ختم للأحكام بمثل ما بُدئت بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 11]، وهذا من رد العجز على الصدر.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ تذييل، وذكر وصف العلم والحلم هنا لمناسبة أن الأحكام المتقدمة إبطال لكثير من أحكام الجاهلية، وقد كانوا شرعوا مواريثهم تشريعاً مثاره الجهل والقساوة. فإن حرمان البنت والأخ للأم من الإرث جهل بأن صلة النسبة من جانب الأم مماثلة لصلة نسبة جانب الأب. فهذا ونحوه جهل، وحرمانهم الصغار من الميراث قساوة منهم.

وقد بينت الآيات في هذه السورة الميراث وأنصباءه بين أهل أصول النسب وفروعه وأطرافه وعصمة الزوجية، وسكتت عما عدا ذلك من العصبة وذوي الأرحام وموالي العتاقة وموالي الحلف، وقد أشار قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ في سورة الأنفال [75]، وقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ في سورة الأحزاب [6] إلى ما أخذ منه كثير من الفقهاء توريث ذوي الأرحام. وأشار قوله الآتي قريباً: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء: 33] إلى ما يؤخذ منه التوريث بالولاء على

الإجمال كما سنبيِّنه، وبيَّن النبي ﷺ توريث العصبة بما رواه رواة أهل الصحيح عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأَوْلى رجل ذكر**»، وما رواه الخمسة غير النسائي عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «**أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن مات وترك مالًا فماله لموالي العصبة، ومن ترك كَلًّا أو ضَياعاً فأنا وليُّه**» وسنفصِّل القول في ذلك في مواضعه المذكورة.

[13، 14] ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (13) وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ (14)﴾.

الإشارة إلى المعاني والجمل المتقدمة.

والحدود جمع حد، وهو ظرف المكان الذي يميز عن مكان آخر بحيث يمنع تجاوزه، واستُعمل الحدود هنا مجازاً في العمل الذي لا تحل مخالفته على طريقة التمثيل.

ومعنى ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ أنه يتابع حدوده كما دل عليه قوله في مقابله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾.

وقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ استعمل الخلود في طول المدة، أو أريد من عصيان الله ورسوله العصيان الإثم وهو نبذ الإيمان، لأن القوم يومئذ كانوا قد دخلوا في الإيمان ونبذوا الكفر، فكانوا حريصين على العمل بوصايا الإسلام، فما يخالف ذلك إلا من كان غير ثابت الإيمان إلا من تاب.

ولعل قوله: ﴿وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ تقسيم، لأن العصيان أنواع: منه ما يوجب الخلود، ومنه ما يوجب العذاب المهين، وقرينة ذلك أنَّ عطف ﴿وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على الخلود في النار لا يُحتاج إليه إذا لم يكن مراداً به التقسيم، فيضطر إلى جعله زيادة توكيد، أو تقول: إن محط العطف هو وصفه بالمهين لأن العرب أباة الضيم، شُم الأنوف، فقد يحذرون الإهانة أكثر مما يحذرون عذاب النار، ومن الأمثال المأثورة في حكاياتهم: النار ولا العار. وفي كتاب الآداب في أعجاز أبيات: «والحر يصبر خوف العار للنار».

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر ﴿نُدْخِلْهُ﴾ في الموضعين هنا بنون العظمة، وقرأه الجمهور بياء الغيبة والضمير عائد إلى اسم الجلالة.

[15، 16] ﴿وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿15﴾ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿16﴾﴾.

موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتتاحها بواو العطف أعضل، لاقتضائه اتصالها بكلام قبلها. وقد جاء حد الزنا في سورة النور، وهي نازلة في سنة ست بعد غزوة بني المصطلق على الصحيح، والحكم الثابت في سورة النور أشد من العقوبة المذكورة هنا، ولا جائز أن يكون الحد الذي في سورة النور قد نسخ بما هنا لأنه لا قائل به. فإذا مضينا على معتادنا في اعتبار الآي نازلة على ترتيبها في القراءة في سورها، قلنا إن هذه الآية نزلت في سورة النساء عقب أحكام المواريث وحراسة أموال اليتامى، وجعلنا الواو عاطفة هذا الحكم على ما تقدم من الآيات في أول السورة بما يتعلق بمعاشرة النساء، كقوله: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4]، وجزمنا بأن أول هذه السورة نزل قبل أول سورة النور، وأن هذه العقوبة كانت مبدأ شرع العقوبة على الزنا فتكون هاته الآية منسوخة بآية سورة النور لا محالة، كما يدل عليه قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾. قال ابن عطية: أجمع العلماء على أن هاتين الآيتين منسوختان بآية الجلد في سورة النور. اهـ.

وحكى ابن الفرس في ترتيب النسخ أقوالًا ثمانية لا نطيل بها. فالواو عاطفة حكم تشريع عقب تشريع لمناسبة: هي الرجوع إلى أحكام النساء، فإن الله لما ذكر أحكاماً من النكاح إلى قوله: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ وما النكاح إلا اجتماع الرجل والمرأة على معاشرة عمادها التأنس والسكون إلى الأنثى، ناسب أن يعطف إلى ذكر أحكام اجتماع الرجل بالمرأة على غير الوجه المذكور فيه شرعاً، وهو الزنا المعبر عنه بالفاحشة.

فالزنا هو أن يقع شيء من تلك المعاشرة على غير الحال المعروف المأذون فيه، فلا جرم أن كان يختلف باختلاف أحوال الأمم والقبائل في خرق القوانين المجعولة لإباحة اختصاص الرجل بالمرأة.

ففي الجاهلية كان طريق الاختصاص بالمرأة السبي أو الغارة أو التعويض أو رغبة الرجل في مصاهرة قوم ورغبتهم فيه، أو إذن الرجل امرأته بأن تستبضع من رجل ولداً كما تقدم.

وفي الإسلام بطلت الغارة وبطل الاستبضاع، ولذلك تجد الزنا لا يقع إلا خفية لأنه مخالفة لقوانين الناس في نظامهم وأخلاقهم. وسمِّي الزنا الفاحشة لأنه تجاوز الحد

في الفساد وأصل الفحش الأمر الشديد الكراهية والذم، من فعل أو قول أو حال، ولم أقف على وقوع العمل بهاتين الآيتين قبل نسخهما.

ومعنى ﴿يَأْتِينَ﴾ يفعلن، وأصل الإتيان المجيء إلى شيء، فاستعير هنا الإتيان لفعل شيء لأن فاعل شيء عن قصد يشبه السائر إلى مكان حتى يصله، يقال: أتى الصلاة، أي: صلاها، وقال الأعشى:

ليعلَمَ كلّ الورى أنّني أتيتُ المروءَة من بابها

وربما قالوا: أتى بفاحشة وبمكروه كأنه جاء مصاحباً له.

وقوله: ﴿مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ بيان للموصول وصلته. والنساء اسم جمع امرأة، وهي الأنثى من الإنسان، وتطلق المرأة على الزوجة فلذلك يطلق النساء على الإناث مطلقاً، وعلى الزوجات خاصة ويعرف المراد بالقرينة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾ [الحجرات: 11]، ثم قال: ﴿وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ﴾ [الحجرات: 11]، فقابل بالنساء القوم. والمراد الإناث كلهن، وقال تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: 11] الآية المتقدمة آنفاً. والمراد هنا مطلق النساء فيشمل العذارى العَزَبات.

وضمير جمع المخاطبين في قوله: ﴿مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ والضمائر الموالية له، عائدة إلى المسلمين على الإجمال، ويتعين للقيام بما خوطبوا به من لهم أهلية القيام بذلك. فضمير ﴿نِّسَآئِكُمْ﴾ عام مراد به نساء المسلمين، وضمير ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ مخصوص بمن يهمه الأمر من الأزواج، وضمير ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ مخصوص بولاة الأمور، لأن الإمساك المذكور سجن وهو حكم لا يتولاه إلا القضاة، وهم الذين ينظرون في قبول الشهادة فهذه عمومها مراد به الخصوص.

وهذه الآية هي الأصل في اشتراط أربعة في الشهادة على الزنى، وقد تقرر ذلك بآية سورة النور.

ويعتبر في الشهادة الموجبة للإمساك في البيوت ما يعتبر في شهادة الزنى لإقامة الحد سواء.

والمراد بـ«البيوت» البيوت التي يعينها ولاة الأمور لذلك. وليس المراد إمساكهن في بيوتهن بل يُخرجن من بيوتهن إلى بيوت أخرى إلا إذا حُوِّلت بيت المسجونة إلى الوضع تحت نظر القاضي وحراسته، وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى في آية سورة الطلاق عند ذكر العدة: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ﴾ [الطلاق: 1].

ومعنى ﴿يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ يتقاضاهن. يقال: تَوفَّى فلانٌ حقه من فلان واستوفاه حقه. والعرب تتخيل العمر مجزءاً. فالأيام والزمان والموت يستخلصه من صاحبه منجماً إلى أن تتوفاه. قال طرفة:

أرى العمر كنزاً ناقصًا كلّ ليلة ... وما تنقُصِ الأيامُ والدهرُ ينفَدِ

وقال أبو حية النميري:

إذا ما تقاضى المرءَ يومٌ وليلة ... تقاضاه شيء لا يملُّ التقاضيا

ولذلك يقولون: تُوفِّي فلان بالبناء للمجهول، أي: توفَّى عمره. فجعل الله الموت هو المتقاضي لأعمار الناس على استعمالهم في التعبير، وإن كان الموت هو أثر آخر أنفاس المرء، فالتوفي في هذه الآية وارد على أصل معناه الحقيقي في اللغة.

ومعنى ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، أي: حكماً آخر. فالسبيل مستعار للأمر البين بمعنى العقاب المناسب تشبيهاً له بالطريق الجادة. وفي هذا إشارة إلى أن إمساكهن في البيوت زجر مؤقت سيعقبه حكم شاف لما يجده الناس في نفوسهم من السخط عليهن مما فعلن.

ويشمل قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾ جميع النساء اللائي يأتين الفاحشة من محصنات وغيرهن.

وأما قوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا﴾ فهو مقتضٍ نوعين من الذكور، فإنه تثنية الذي وهو اسم موصول للمذكر، وقد قوبل به اسم موصول النساء الذي في قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾، ولا شك أن المراد بـ (اللذان) صنفان من الرجال: وهما صنف المحصَنين، وصنف غير المُحْصَنين منهم، وبذلك فسره ابن عباس في رواية مجاهد، وهو الوجه في تفسير الآية، وبه يتقوم معنى بيِّن غير متداخل ولا مكرر.

ووجه الإشعار بصنفي الزناة من الرجال التحرز من التماس العذر فيه لغير المحصنين. ويجوز أن يكون أطلق على صنفين مختلفين، أي: الرجال والنساء على طريقة التغليب الذي يكثر في مثله، وهو تفسير السدي وقتادة، فعلى الوجه الأول تكون الآية قد جعلت للنساء عقوبة واحدة على الزنى وهي عقوبة الحبس في البيوت، وللرجال عقوبة على الزنا، هي الأذى سواء كانوا محصنين بزوجات أم غير محصنين، وهم الأعزبون.

وعلى الوجه الثاني تكون قد جعلت للنساء عقوبتين: عقوبة خاصة بهن وهي الحبس، وعقوبة لهن كعقوبة الرجال وهي الأذى، فيكون الحبس لهن مع عقوبة الأذى. وعلى كلا الوجهين يستفاد استواء المحصَن وغير المُحْصَن من الصنفين في كلتا

العقوبتين، فأما الرجال فبدلالة تثنية اسم الموصول المراد بها صنفان اثنان، وأما النساء فبدلالة عموم صيغة ﴿نِسَآئِكُمْ﴾.

وضمير النصب في قوله: ﴿يَأْتِيَـٰنِهَا﴾ عائد إلى الفاحشة المذكورة وهي الزنا. ولا التفات لكلام من توهم غير ذلك. والإيذاء: الإيلام غير الشديد بالفعل كالضرب غير المبرح، والإيلام بالقول من شتم وتوبيخ، فهو أعلم من الجلد، والآية أجملته، فهو موكول إلى اجتهاد الحاكم.

وقد اختلف أئمة الإسلام في كيفية انتزاع هاتين العقوبتين من هذه الآية: فقال ابن عباس، ومجاهد: اللاتي يأتين الفاحشة يعم النساء خاصة، فشمل كل امرأة في سائر الأحوال بكراً كانت أم ثيباً، وقوله: ﴿وَالَّذَانِ﴾ تثنية أريد بها نوعان من الرجال، وهم: المحصن والبكر، فيقتضي أن حكم الحبس في البيوت يختص بالزواني كلهن، وحكم الأذى يختص بالزناة كلهم، فاستفيد التعميم في الحالتين إلا أن استفادته في الأولى من صيغة العموم، وفي الثانية من انحصار النوعين، وقد كان يغني أن يقال: واللاتي يأتين، والذين يأتون، إلا أنه سلك هذا الأسلوب ليحصل العموم بطريقين مع التنصيص على شمول النوعين.

وجُعل لفظ (اللاتي) للعموم ليستفاد العموم من صيغة الجمع فقط.

وجعل لفظ «اللذان» للنوعين لأن مفرده وهو الذي صالح للدلالة على النوع، إذ النوع يعبر عنه بالمذكر مثل الشخص، ونحو ذلك، وحصل مع ذلك كله تفنن بديع في العبارة فكانت بمجموع ذلك هاته الآية غاية في الإعجاز، وعلى هذا الوجه فالمراد من النساء معنى ما قابل الرجال، وهذا هو الذي يجدر حمل معنى الآية عليه.

والأذى أريه به هنا غير الحبس لأنه سبق تخصيصه بالنساء وغير الجلد، لأنه لم يشرع بعدُ، فقيل: هو الكلام الغليظ والشتم والتعيير. وقال ابن عباس: هو النيل باللسان واليد وضرب النعال، بناءً على تأويله أن الآية شرعت عقوبة للزنا قبل عقوبة الجَلد. واتفق العلماء على أن هذا الحكم منسوخ بالجَلد المذكور في سورة النور، وبما ثبت في السنة من رجم المُحْصَنين وليس تحديد هذا الحكم بغاية قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ بصارف معنى النسخ عن هذا الحكم كما توهم ابن العربي، لأن الغاية جُعلت مبهمة، فالمسلمون يترقبون ورود حكم آخر، بعد هذا، لا غنى لهم عن إعلامهم به.

واعلم أن شأن النسخ في العقوبات على الجرائم التي لم تكن فيها عقوبة قبل الإسلام، أن تنسخ بأثقل منها، فشرع الحبس والأذى للزناة في هذه السورة، وشرع الجلد بآية سورة النور، والجلد أشد من الحبس ومن الأذى، وقد سوي في الجلد بين

المرأة والرجل، إذ التفرقة بينهما لا وجه لبقائها، إذ كلاهما قد خرق حكماً شرعياً تبعاً لشهوة نفسية أو طاعة لغيره.

ثم إن الجلد المعين شُرِع بآية سورة النور مطلقاً أو عامًّا على الاختلاف في محمل التعريف في قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: 2]؛ فإن كان قد وقع العمل به كذلك في الزناة والزواني: محصنين أو أبكاراً، فقد نسخه الرجم في خصوص المحصنين منهم، وهو ثابت بالعمل المتواتر، وإن كان الجلد لم يعمل به إلا في البكرين فقد قيد أو خصِّص بغير المحصنين، إذ جعل حكمهما الرجم. والعلماء متفقون على أن حكم المحصنين من الرجال والنساء والرجم. والمحصن هو من تزوج بعقد شرعي صحيح ووقع البناء بعد ذلك العقد بناءً صحيحاً.

وحكم الرجم ثبت من قبل الإسلام في شريعة التوراة للمرأة إذا زنت وهي ذات زوج، فقد أخرج مالك، في الموطأ، ورجال الصحيح كلهم، حديث عبدالله بن عمر: أن اليهود جاؤوا رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلًا وامرأة زنيا، فقال رسول الله ﷺ: «**ما تجدون في التوراة في شأن الرجم**»؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبدالله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبدالله بن سلام: ارفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم. فقالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرُجما. وقد ذكر حكم الزنا في سفر التثنية (22) فقال: «إذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يقتل الاثنان، وإذا وجد رجل فتاة عذراء غير مخطوبة فاضطجع معها فوجدا، يعطي الرجل الذي اضطجع معها لأبي الفتاة خمسين من الفضة وتكون هي له زوجة ولا يقدر أن يطلقها كل أيامه».

وقد ثبت الرجم في الإسلام بما رواه عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: «**خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلًا، البكر بالبكر ضرب مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**». ومقتضاه الجمع بين الرجم والجلد، ولا أحسبه إلا توهماً من الراوي عن عُبادة أو اشتبه عليه، وأحسب أنه لذلك لم يعمل به العلماء فلا يجمع بين الجلد والرجم. ونسب ابن العربي إلى أحمد بن حنبل الجمع بين الرجم والجلد. وهو خلاف المعروف من مذهبه. وعن علي بن أبي طالب أنه جمع بين الجلد والرجم، ولم يصح. ثم ثبت من فعل النبي ﷺ في القضاء بالرجم ثلاثة أحاديث؛ **أولها**: قضية ماعز بن مالك الأسلمي، أنه جاء رسول الله ﷺ فاعترف بالزنا فأعرض عنه ثلاث مرات ثم بعث إلى أهله فقال: «**به جنون؟**» قالوا: لا، «**وأبكر هو أم ثيب؟**» قالوا: بل ثيِّب. فأمر به فرُجم.

الثاني: قضية الغامدية، أنها جاءت رسولَ الله ﷺ فاعترفت بالزنا وهي حبلى فأمرها أن تذهب حتى تضع، ثم حتى ترضعه، فلما أتمَّت رضاعه جاءت فأمر بها فرجمت.

الثالث: حديث أبي هريرة، وخالد الجهني، أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله. وقال الآخر وهو أفقههما: أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي في أن أتكلم؟ قال: «**تكلم**». قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته فأخبروني أن على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي، ثم إني سألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأخبروني أنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله ﷺ: «**أما والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما غنمك وجاريتك فردٌّ عليك وجَلَد ابنه مائة وغرَّبه عاماً، واغد يا أُنيس** ـ هو أُنيس بن الضحاك ويقال ابن مرثد الأسلمي ـ **على زوجة هذا، فإن اعترفت فارجمها**»، فاعترفت فرجمهما.

قال مالك: والعسيف الأجير.

هذه الأحاديث مرسل منها اثنان في الموطأ، وهي مسندة في غيره، فثبت بها وبالعمل حكم الرجم للمحصنين، قال ابن العربي: هو خبر متواتر نسخ القرآن. يريد أنه متواتر لدى الصحابة، فلتواتره أجمعوا على العمل به. وأما ما بلغ إلينا وإلى ابن العربي وإلى من قبله فهو أخبار آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر، فالحق أن دليل رجم المحصنين هو ما نقل إلينا من إجماع الصحابة، وسنتعرض إلى ذلك في سورة النور، ولذلك قال بالرجم الشافعي مع أنه لا يقول بنسخ القرآن بالسنة.

والقائلون بأن حكم الرجم ناسخ لحكم الحبس في البيوت قائلون بأن دليل النسخ هو حديث: «**قد جعل الله لهن سبيلًا**»، وفيه: «**والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**» فتضمن الجلد، ونسب هذا القول للشافعي وجماعة، وأورد الجصاص على الشافعي أنه يلزمه أن القرآن نسخ بالسنة، وأن السنة نسخت بالقرآن، وهو لا يرى الأمرين، وأجاب الخطابي بأن آية النساء مغيَّاة، فالحديث بيَّن الغاية، وأن آية النور نزلت بعد ذلك، والحديث خصَّصها من قبل نزولها.

قلت: وعلى هذا تكون آية النور نزلت تقريراً لبعض الحكم الذي في حديث الرجم، على أن قوله: إن آية النساء مغياة، لا يجدي لأن الغاية المبهمة لما كان بيانها إبطالًا لحكم المغيَّى فاعتبارها اعتبارُ النسخ، وهل النسخ كله إلا إيذان بوصول غاية الحكم المرادة لله غير مذكورة في اللفظ، فذكرها في بعض الأحكام على إبهامها لا يكسو النزول غير شعار النسخ، وقال بعضهم: شُرع الأذى ثم نسخ بالحبس في البيوت وإن كان في القراءة متأخراً. وهذا قول لا ينبغي الالتفات إليه فلا مخلص من هذا الإشكال إلا بأن نجعل إجماع الصحابة على ترك الإمساك في البيوت، وعلى تعويضه

بالحد في زمان النبوة فيؤول إلى نسخ القرآن بالسنة المتواترة، ويندفع ما أورده الجصاص على الشافعي، فإن مخالفة الإجماع للنص تتضمن أن مستند الإجماع ناسخ للنص.

ويتعين أن يكون حكم الرجم للمحصَن شُرع بعد الجلد، لأن الأحاديث المروية فيه تضمَّنت التغريب مع الجَلد، ولا يتصور تغريب بعد الرجم، وهو زيادة لا محالة لم يذكرها القرآن، ولذلك أنكر أبو حنيفة التغريب لأنه زيادة على النص فهو نسخ عنده. قال ابن العربي في الأحكام: أجمع رأي خيار بني إسماعيل على أن من أحدث حدثاً في الحرم يغرَّب منه، وتمادى ذلك في الجاهلية فكان كل من أحدث حدثاً غُرّب من بلده إلى أن جاء الإسلام فأقره في الزنا خاصة.

قلت: وكان في العرب الخَلع، وهو أن يُخلع الرجل من قبيلته، ويشهدون بذلك في الموسم، فإن جرَّ جريرة لا يطالب بها قومه، وإن اعتدي عليه لا يطلب قومه دية ولا نحوها، وقد قال امرؤ القيس:

به الذيب يَعْوي كالخَليع المُعَيَّل

واتفقوا على أن المرأة لا تغرَّب لأن تغريبها ضيعة، وأنكر أبو حنيفة التغريب لأنه نَقْلُ ضَرٍّ من مكان إلى آخر وعوَّضه بالسجن، ولا يعرف بين أهل العلم الجمع بين الرجم والضرب ولا يظن بشريعة الإسلام ذلك. وروي أن علياً جلد شراحة الهمدانية ورجمها بعد الجلد، وقال: جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله.

وقرن بالفاء خبر الموصولين من قوله: ﴿فَاسْتَشْهِدُواْ﴾ وقوله: ﴿فَـَٔاذُوهُمَا﴾ لأن الموصول أُشرب معنى الشرط تنبيهاً على أن صلة الموصول سبب في الحكم الدال عليه خبره، فصار خبر الموصول مثل جواب الشرط. ويظهر لي أن ذلك عندما يكون الخبر جملة، وغير صالحة لمباشرة أدوات الشرط، بحيث لو كانت جزاء للزم اقترانها بالفاء. هكذا وجدنا من استقراء كلامهم، وهذا الأسلوب إنما يقع في الصلات التي تومئ إلى وجه بناء الخبر، لأنها التي تعطي رائحة التسبب في الخبر الوارد بعدها. ولك أن تجعل دخول الفاء علامة على كون الفاء نائبة عن «أما».

ومن البيِّن أن إتيان النساء بالفاحشة هو الذي سبَّب إمساكهن في البيوت، وإن كان قد بنى نظم الكلام على جعل ﴿فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ هو الخبر، لكنه خبر صوري وإلا فإن الخبر هو ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾، لكنه جيء به جواباً لشرط هو متفرع على ﴿فَإِن شَهِدُواْ﴾ ففاء ﴿فَاسْتَشْهِدُواْ﴾ هي الفاء المشبهة لفاء الجواب، وفاء ﴿فَإِن شَهِدُواْ﴾ تفريعية، وفاء ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ جزائية، ولولا قصد الاهتمام بإعداد الشهادة قبل الحكم بالحبس في البيوت لقيل: واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فأمسكوهن في البيوت إن شهد عليهن أربعة منكم.

[17، 18] ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿17﴾ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿18﴾﴾.

استطراد جر إليه قوله: ﴿فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ﴾ [النساء: 16]. والتوبة تقدَّم الكلام عليها مستوفى في قوله، في سور آل عمران [90]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾.

و﴿إِنَّمَا﴾ للحصر.

و﴿عَلَى﴾ هنا حرف للاستعلاء المجازي بمعنى التعهد والتحقق كقولك: عليَّ لك كذا، فهي تفيد تحقق التعهد. والمعنى: التوبة تحق على الله، وهذا مجاز في تأكيد الوعد بقبولها حتى جُعلت كالحق على الله، ولا شيء بواجب على الله إلا وجوب وعده بفضله. قال ابن عطية: إخباره تعالى عن أشياء أوجبها على نفسه يقتضي وجوب تلك الأشياء سمعاً وليس وجوباً.

وقد تسلَّط الحصر على الخبر، وهو ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ﴾، وذكر له قيدان وهما: ﴿بِجَهَٰلَةٍ﴾ و﴿مِن قَرِيبٍ﴾. والجهالة تطلق على سوء المعاملة وعلى الإقدام على العمل دون روية، وهي ما قابل الحِلم، ولذلك تطلق الجهالة على الظلم. قال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقال تعالى، حكاية عن يوسف: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [يوسف: 33]. والمراد هنا ظلم النفس، وذكر هذا القيد هنا لمجرد تشويه عمل السوء، فالباء للملابسة، إذ لا يكون عمل السوء إلا كذلك. وليس المراد بالجهالة ما يطلق عليه اسم الجهل، وهو انتفاء العلم بما فعله، لأن ذلك لا يسمى جهالة. وإنما هو من معاني لفظ الجهل، ولو عمل أحد معصية وهو غير عالم بأنها معصية لم يكن آثماً ولا يجب عليه إلا أن يتعلم ذلك ويتجنَّبه.

وقوله: ﴿مِن قَرِيبٍ﴾، ﴿مِن﴾ فيه للابتداء و﴿قَرِيبٍ﴾ صفة لمحذوف، أي: من زمن قريب من وقت عمل السوء.

وتأويل بعضهم معنى ﴿مِن قَرِيبٍ﴾ بأن القريب هو ما قبل الاحتضار، وجعلوا قوله بعده: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ يبين المراد من معنى ﴿قَرِيبٍ﴾.

واختلف المفسرون من السلف ومن بعدهم في إعمال مفهوم القيدين ﴿بِجَهَٰلَةٍ﴾ و﴿مِن قَرِيبٍ﴾ حتى قيل: إن حكم الآية منسوخ بآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 48]، والأكثر على أن قيد ﴿بِجَهَٰلَةٍ﴾ كوصف كاشف لعمل السوء، لأن المراد عمل السوء مع الإيمان. فقد روى عبدالرزاق عن قتادة قال: اجتمع أصحاب محمد ﷺ فرأوا أن كل عمل عُصي الله به فهو جهالة عمداً كان أو غيره.

والذي يظهر أنهما قيدان ذكرا للتنبيه على أن شأن المسلم أن يكون عمله جارياً على اعتبار مفهوم القيدين وليس مفهومهما بشرطين لقبول التوبة، وأن قوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ إلى ﴿وَهُمۡ كُفَّارٌ﴾ قسيم لمضمون قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ إلخ، ولا واسطة بين هذين القسمين.

وقد اختلف علماء الكلام في قَبول التوبة؛ هل هو قطعي أو ظني فيها لتفرع أقوالهم فيها على أقوالهم في مسألة وجوب الصلاح والأصلح لله تعالى ووجوب العدل. فأما المعتزلة فقالوا: التوبة الصادقة مقبولة قطعاً بدليل العقل، وأحسب أن ذلك ينحون به إلى أن التائب قد أصلح حاله، ورغب في اللحاق بأهل الخير، فلو لم يقبل الله منه ذلك لكان إبقاء له في الضلال والعذاب، وهو منزه عنه تعالى على أصولهم، وهذا إن أرادوه كان سفسطة لأن النظر هنا في العفو عن عقاب استحقه التائب من قبل توبته لا في ما سيأتي به بعد التوبة.

وأما علماء السنة فافترقوا فرقتين: فذهب جماعة إلى أن قَبول التوبة مقطوع به الأدلة سمعية، هي وإن كانت ظواهر، غير أن كثرتها أفادت القطع ـ كإفادة المتواتر القطع مع أن كل خبر من آحاد المخبرين به لا يفيد إلا الظن، فاجتماعهما هو الذي أفاد القطع، وفي تشبيه ذلك بالتواتر نظر ـ وإلى هذا ذهب الأشعري، والغزالي، والرازي، وابن عطية، ووالده أبو بكر ابن عطية، وذهب جماعة إلى أن القبول ظني لا قطعي، وهو قول أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والمازري والتفتازاني، وشرف الدين الفهري وابن الفرس في أحكام القرآن بناءً على أن كثرة الظواهر لا تفيد اليقين. وهذا الذي ينبغي اعتماده نظراً. غير أن قبول التوبة ليس من مسائل أصول الدين، فلماذا نطلب في إثباته الدليل القطعي.

والذي أراه أنهم لما ذكروا القبول ذكروه على إجماله، فكان اختلافهم اختلافاً في حالة، فالقبول يطلق ويراد به معنى رضى الله عن التائب، وإثباته في زمرة المتقين الصالحين، وكأن هذا هو الذي نظر إليه المعتزلة لما قالوا بأن قبولها قطعي عقلًا. وفي كونه قطعياً، وكونه عقلًا، نظر واضح، ويدل لذلك أنهم قالوا: إن التوبة لا تصح إلا بعد

الإقلاع عن سائر الذنوب ليتحقق معنى صلاحه. ويطلق القَبول ويراد ما وعد الله به من غفران الذنوب الماضية قبل التوبة، وهذا أحسبهم لا يختلفون في كونه سمعياً لا عقلياً، إذ العقل لا يقتضي الصفح عن الذنوب الفارطة عند الإقلاع عن إتيان أمثالها في المستقبل، وهذا هو المختلف في كونه قطعياً أو ظنياً، ويطلق القبول على معنى قَبول التوبة من حيث إنها في ذاتها عمل مأمور به كل مذنب، أي: بمعنى إبطال الإصرار على الذنوب التي كان مصرًّا على إتيانها، فإن إبطال الإصرار مأمور به لأنه من ذنوب القلب فيجب تطهير القلب منه، فالتائب من هذه الجهة يعتبر ممتثلًا لأمر شرعي، فالقبول بهذا المعنى قطعي لأنه صار بمعنى الإجزاء. ونحن نقطع بأن من أتى عملًا مأموراً به بشروطه الشرعية كان عمله مقبولًا بمعنى ارتفاع آثار النهي عنه، ولكن بمعنى الظن في حصول الثوابت على ذلك.

ولعل هذا المعنى هو الذي نظر إليه الغزالي إذ قال في كتاب التوبة: «إنك إذا فهمت معنى القبول لم تشك في أن كل توبة صحيحة هي مقبولة، إذ القلب خُلق سليماً في الأصل، إذ كل مولود يولد على الفطرة وإنما تفوته السلامة بكدرة ترهقه من غبرة الذنوب، وأن نور الندم يمحو عن القلب تلك الظلمة كما يمحو الماء والصابون عن الثوب الوسخ. فمن توهم أن التوبة تصح ولا تقبل كمن توهم أن الشمس تطلع والظلام لا يزول، أو أن الثوب يغسل والوسخ لا يزول، نعم قد يقول التائب باللسان تبت ولا يقلع. فذلك كقول القصار بلسانه غسلت الثوب وهو لم يغسله، فذلك لا ينظِّف الثوب».

وهذا الكلام تقريب إقناعي. وفي كلامه نظر بيِّن لأنا إنما نبحث عن طرح عقوبة ثابتة هل حدثان التوبة يمحوها؟

والإشارة في المسند إليه في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ﴾ للتنبيه على استحضارهم باعتبار الأوصاف المتقدمة البالغة غاية الخوف من الله تعالى والمبادرة إلى طلب مرضاته، ليعرف أنهم أحرياء بمدلول المسند الوارد بعد الإشارة، نظير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: 5]، والمعنى: هؤلاء هم الذين جعلهم الله مستحقين قَبول التوبة منهم، وهو تأكيد لقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ إلى آخره.

وقوله: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ﴾ إلخ، تنبيه على نفي القبول عن نوع من التوبة وهي التي تكون عند اليأس من الحياة، لأن المقصد من العزم ترتُّب آثاره عليه وصلاح الحال في هذه الدار بالاستقامة الشرعية، فإذا وقع اليأس من الحياة ذهبت فائدة التوبة.

وقوله: ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌۚ﴾ عطف الكفار على العصاة في شرط قبول التوبة منهم لأن إيمان الكافر توبة من كفره، والإيمان أشرف أنواع التوبة، فبين أن الكافر إذا مات لا تقبل توبته من الكفر.

وللعلماء في تأويله قولان؛ **أحدهما**: الأخذ بظاهره وهو أن لا يحول بين الكافر وبين قبول توبته من الكفر بالإيمان إلا حصول الموت، وتأولوا معنى ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ له بأن المراد بها ندمه يوم القيامة إذا مات كافراً، ويؤخذ منه أنه إذا آمن قبل أن يموت قُبل إيمانه، وهو الظاهر، فقد ثبت في الصحيح: أن أبا طالب لما حضرته الوفاة دخل عليه النبي ﷺ وعنده أبو جهل، وعبدالله ابن أبي أمية فقال: «**أي عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله**». فقال أبو جهل وعبدالله: أترغب عن ملة عبد المطلب. فكان آخر ما قال أبو طالب أنه على ملة عبد المطلب، فقال النبي ﷺ: «**لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنك**»، فنزلت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿113﴾﴾ [التوبة: 113] ويؤذن به عطف: ﴿وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ بالمغايرة بين قوله: ﴿حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾.

وعليه فوجه مخالفة توبته لتوبة المؤمن العاصي أن الإيمان عمل قلبي، ونطق لساني، وقد حصل من الكافر التائب وهو حي، فدخل في جماعة المسلمين وتقوَّى به جانبهم وفشت بإيمانه سمعة الإسلام بين أهل الكفر.

وثانيهما: أن الكافر والعاصي من المؤمنين سواء في عدم قَبول التوبة مما هما عليه، إذا حضرهما الموت. وتأولوا قوله: ﴿يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ بأن معناه يُشرفون على الموت على أسلوب قوله: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا﴾ [النساء: 9]، أي: لو أشرفوا على أن يتركوا ذرية. والداعي إلى التأويل نظم الكلام لأن «لا» عاطفة على معمول لخبر التوبة المنفية، فيصير المعنى: وليست التوبة للذين يموتون وهم كفار فيتوبون، ولا تعقل توبة بعد الموت فتعين تأويل ﴿يَمُوتُونَ﴾ بمعنى يشرفون كقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾ [البقرة: 240]، واحتجوا بقوله تعالى في حق فرعون: ﴿...حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿90﴾ آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿91﴾﴾ [يونس: 90، 91]، المفيد أن الله لم يقبل إيمانه ساعتئذ.

وقد يجاب عن هذا الاستدلال بأن ذلك شأن الله في الذين نزل بهم العذاب أنه لا ينفعهم الإيمان بعد نزول العذاب إلا قوم يونس، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴿98﴾﴾ [يونس: 98] فالغرق عذاب عذب الله به فرعون وجنده.

قال ابن الفرس، في أحكام القرآن: وإذا صحَّت توبة العبد فإن كانت عن الكفر

قطعنا بقَبولها، وإن كانت عن سواه من المعاصي؛ فمن العلماء من يقطع بقبولها، ومنهم من لم يقطع ويظنه ظناً. اهـ.

[19] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًاۖ﴾.

استئناف تشريع في أحكام النساء التي كان سياق السورة لبيانها وهي التي لم تزل آيها مبينة لأحكامها تأسيساً واستطراداً، وبدءاً وعَوداً، وهذا حكم تابع لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من جعل زوج الميت موروثة عنه، وافتتح بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ للتنويه بما خوطبوا به.

وخوطب ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ليعم الخطاب جميع الأمة، فيأخذ كل منهم بحظه منه، فمريد الاختصاص بامرأة الميت يعلم ما يختص به منه، والوالي كذلك، وولاة الأمور كذلك.

وصيغة ﴿لَا يَحِلُّ﴾ صيغة نهي صريح لأن الحل هو الإباحة في لسان العرب ولسان الشريعة، فنفيه يرادف معنى التحريم.

والإرث حقيقته مصير الكسب إلى شخص عقب شخص آخر، وأكثر ما يستعمل في مصير الأموال، ويطلق الإرث مجازاً على تمحض الملك لأحد بعد المشارك فيه، أو في حالة ادعاء المشارك فيه، ومنه: يرث الأرض ومن عليها. وهو فعل متعد إلى واحد، يتعدى إلى المتاع الموروث، فتقول: ورثت مال فلان، وقد يتعدى إلى ذات الشخص الموروث، يقال: ورث فلان أباه، قال تعالى: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِى﴾ [مريم: 5، 6]، وهذا هو الغالب فيه إذا تعدى إلى ما ليس بمال.

فتعدية فعل ﴿أَن تَرِثُواْ﴾ إلى ﴿ٱلنِّسَآءَ﴾ من استعماله الأول: بتنزيل النساء منزلة الأموال الموروثة، لإفادة تبشيع الحالة التي كانوا عليها في الجاهلية. أخرج البخاري، عن ابن عباس، قال: «كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها، وإن شاؤوا زوَّجوها، وإن شاؤوا لم يزوِّجوها، فهم أحق بها من أهلها فنزلت هذا الآية». وعن مجاهد، والسدي، والزهري: كان الابن الأكبر أحق بزوج أبيه إذا لم تكن أمه، فإن لم يكن أبناء فولي الميت إذا سبق فألقى على امرأة الميت ثوبه فهو أحق بها، وإن سبقته فذهب إلى أهلها كانت أحق بنفسها. وكان من أشهر ما وقع من ذلك في الجاهلية أنه لما مات أمية بن عبد شمس وترك امرأته ولها أولاد منه: العيص، وأبو العيص، والعاص، وأبو العاص، وله أولاد من غيرها منهم أبو عمرو بن أمية، فخلف أبو عمرو على امرأة أبيه، فولدت له: مسافراً، وأبا معيط، فكان الأعياص أعماماً لمسافر وأبي معيط وإخوتهما من الأم.

وقد قيل: نزلت الآية لمَّا توفي أبو قيس بن الأسلت رامَ ابنه أن يتزوج امرأته كبشة بنت معن الأنصارية، فنزلت هذه الآية. قال ابن عطية: وكانت هذه السيرة لازمة في الأنصار، وكانت في قريش مباحة مع التراضي. وعلى هذا التفسير يكون قوله: ﴿كَرْهًا﴾ حالًا من النساء، أي: كارهات غير راضيات، حتى يرضين بأن يكن أزواجاً لمن يرضينه، مع مراعاة شروط النكاح، والخطاب على هذا الوجه لورثة الميت.

وقد تكرر هذا الإكراه بعوائدهم التي تمالؤوا عليها، بحيث لو رامت المرأة المحيد عنها، لأصبحت سُبَّة لها، ولما وجدت من ينصرها، وعلى هذا فالمراد بالنساء الأزواج، أي: أزواج الأموات.

ويجوز أن يكون فعل ﴿تَرِثُوا۟﴾ مستعملًا في حقيقته ومتعدياً إلى الموروث فيفيد النهي عن أحوال كانت في الجاهلية: منها أن الأولياء يعضلون النساء ذوات المال من التزوج خشية أنهن إذا تزوجن يلدن فيرثهن أزواجهن وأولادهن ولم يكن للولي العاصب شيء من أموالهن، وهن يرغبن أن يتزوجن، ومنها أن الأزواج كانوا يكرهون أزواجهم ويأبون أن يطلقوهن رغبة في أن يمتن عندهم فيرثوهن، فذلك إكراه لهن على البقاء على حالة الكراهية، إذ لا ترضى المرأة بذلك مختارة، وعلى هذا فالنساء مراد به جمع امرأة، وقرأ الجمهور: ﴿كَرْهًا﴾ ـ بفتح الكاف ـ وقرأه حمزة، والكسائي وخلف ـ بضم الكاف ـ وهما لغتان.

[19] ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾.

عطف النهي على العضل على النهي عن إرث النساء كرهاً لمناسبة التماثل في الإكراه، وفي أن متعلقه سوء معاملة المرأة، وفي أن العضل لأجل أخذ مال منهن.

والعضل: منع ولي المرأة إياها أن تتزوج، وقد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ في سورة البقرة [232].

فإن كان المنهي عنه في قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ هو المعنى المتبادر من فعل ﴿تَرِثُوا۟﴾، وهو أخذ مال المرأة كرهاً عليها، فعطف ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ إما عطف خاص على عام، إن أريد خصوص منع الأزواج نساءهم من الطلاق مع الكراهية، رغبة في بقاء المرأة عنده حتى تموت فيرث منها مالها، أو عطف مباين إن أريد النهي عن منعها من الطلاق حتى يلجئها إلى الافتداء منه ببعض ما آتاها، وأياً ما كان فإطلاق العضل على هذا الإمساك مجاز باعتبار المشابهة لأنها كالتي لا زوج لها ولم تتمكن من التزوج.

وإن كان المنهي عنه في قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ﴾ المعنى المجازي

لترثوا وهو كون المرأة ميراثاً، وهو ما كان يفعله أهل الجاهلية في معاملة أزواج أقاربهم وهو الأظهر، فعطف ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ عطف حكم آخر من أحوال المعاملة، وهو المنهي عن أن يعضل الولي المرأة من أن تتزوج لتبقى عنده فإذا ماتت ورثها، ويتعين على هذا الاحتمال أن يكون ضمير الجمع في قوله: ﴿لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ راجعاً إلى من يتوقع منه ذلك من المؤمنين وهم الأزواج خاصة، وهذا ليس بعزيز أن يطلق ضمير صالح للجمع ويراد منه بعض ذلك الجمع بالقرينة، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، أي: لا يقتل بعضكم أخاه، إذ قد يعرف أن أحداً لا يقتل نفسه، وكذلك: ﴿فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، أي: يسلم الداخل على الجالس.

فالمعنى: ليذهب بعضكم ببعض ما آتاهن بعضكم، كأن يريد الولي أن يذهب في ميراثه ببعض مال مولاته الذي ورثته من أمها أو قريبها أو من زوجها، فيكون في الضمير توزيع. وإطلاق العضل على هذا المعنى حقيقة. والذهاب في قوله: ﴿لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ مجاز في الأخذ، كقوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: 17]، أي: أزاله.

[19] ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾.

ليس إتيانهن بفاحشة مبينة بعضاً مما قبل الاستثناء لا من العضل ولا من الإذهاب ببعض المهر. فيحتمل أن يكون الاستثناء متصلًا استثناء من عموم أحوال الفعل الواقع في تعليل النهي، وهو إرادة الإذهاب ببعض ما آتَوْهن، لأن عموم الأفراد يستلزم عموم الأحوال، أي: إلا حال الإتيان بفاحشة فيجوز إذهابكم ببعض ما آتيتموهن. ويحتمل أن يكون استثناء منقطعاً في معنى الاستدراك، أي: لكن إتيانهن بفاحشة يُحل لكم أن تذهبوا ببعض ما آتيتموهن، فقيل: هذا كان حكم الزوجة التي تأتي بفاحشة وأنه نسخ بالحد. وهو قول عطاء.

والفاحشة هنا عند جمهور العلماء هي الزنا، أي: أن الرجل إذا تحقق زنى زوجه فله أن يعضلها، فإذا طلبت الطلاق فله أن لا يطلقها حتى تفتدي منه ببعض صداقها، لأنها تسببت في بعثرة حال بيت الزوج، وأحوجته إلى تجديد زوجة أخرى، وذلك موكول لدينه وأمانة الإيمان. فإن حاد عن ذلك فللقضاة حمله على الحق. وإنما لم يجعل المفاداة بجميع المهر لئلا تصير مدة العصمة عريَّة عن عوض مقابل، هذا ما يؤخذ من كلام الحسن. وأبي قلابة، وابن سيرين وعطاء؛ لكن قال عطاء: هذا الحكم نسخ بحد الزنا وباللعان، فحرم الإضرار والافتداء. وقال ابن مسعود، وابن عباس، والضحاك، وقتادة: الفاحشة هنا البغض والنشوز، فإذا نشزت جاز له أن يأخذ منها. قال ابن عطية: وظاهر قول مالك بإجازة أخذ الخلع عن الناشز يناسب هذا إلا أني لا أحفظ لمالك نصًّا في الفاحشة في هذه الآية.

وقرأ الجمهور: ﴿مُّبَيِّنَةٍ﴾ ـ بكسر التحتية ـ اسم فاعل من بيَّن اللازم بمعنى تبيَّن، كما في قولهم في المثل: «بيَّن الصبح لذي عينين». وقرأه ابن كثير وأبو بكر عن عاصم، وخلف بفتح التحتية اسم مفعول من بيَّن المتعدي، أي: بيَّنها وأظهرها بحيث أشهدَ عليهن بها.

[19] ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾﴾.

أعقب النهي عن إكراه النساء والإضرار بهن بالأمر بحسن المعاشرة معهن، فهذا اعتراض فيه معنى التذييل لما تقدم من النهي، لأن حسن المعاشرة جامع لنفي الإضرار والإكراه، وزائد بمعاني إحسان الصحبة.

والمعاشرة مفاعلة من العِشرة وهي المخالطة، قال ابن عطية: وأرى اللفظة من أعشار الجزور لأنها مقاسمة ومخالفة، أي: فأصل الاشتقاق من الاسم الجامد وهو عدد العشرة. وأنا أراها مشتقة من العشيرة، أي: الأهل، فعاشره جعله من عشيرته، كما يقال: آخاه إذا جعله أخاً. أما العشيرة فلا يعرف أصل اشتقاقها. وقد قيل: إنها من العشرة، أي: اسم العدد وفيه نظر.

والمعروف ضد المنكر، وسمِّي المكروه منكراً لأن النفوس لا تأنس به، فكأنه مجهول عندها نكرة، إذ الشأن أن المجهول يكون مكروهاً ثم أطلقوا اسم المنكر على المكروه، وأطلقوا ضدَّه على المحبوب لأنه تألفه النفوس. والمعروف هنا ما حدده الشرع ووصفه العرف.

والتفريع في قوله: ﴿فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ﴾ على لازم الأمر الذي في قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ﴾ وهو النهي عن سوء المعاشرة، أي: فإن وجد سبب سوء المعاشرة وهو الكراهية. وجملة: ﴿فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا﴾ نائبة مناب جواب الشرط، وهي علة له فعلم الجواب منها. وتقديره: فتثبتوا ولا تعجلوا بالطلاق، لأن قوله: ﴿فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا﴾ يفيد إمكان أن تكون المرأة المكروهة سبب خيرات فيقتضي أن لا يتعجل في الفراق.

و«عسى» هنا للمقاربة المجازية أو الترجي. و﴿أَن تَكْرَهُوا﴾ ساد مسد معموليها، و«يجعل» معطوف على ﴿تَكْرَهُوا﴾، ومناط المقاربة والرجاء هو مجموع المعطوف والمعطوف عليه، بدلالة القرينة على ذلك.

وهذه حكمة عظيمة، إذ قد تكره النفوس ما في عاقبته خير، فبعضه يمكن التوصل

إلى معرفة ما فيه من الخير عند غوص الرأي. وبعضه قد علم الله أن فيه خيراً لكنه لم يظهر للناس. قال سهل بن حنيف، حين مرجعه من صفين: «اتهموا الرأي فلقد رأيتُنا يوم أبي جندل ولو نستطيع أن نرد على رسول الله أمره لرددنا. والله ورسوله أعلم». وقد قال تعالى، في سورة البقرة: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216].

والمقصود من هذا: الإرشادُ إلى إعماق النظر وتغلغل الرأي في عواقب الأشياء، وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة. ولا بميل الشهوات إلى ما في الأفعال من ملائم، حتى يسبره بمسبار الرأي، فيتحقق سلامة حسن الظاهر من سوء خفايا الباطن.

واقتصر هنا على مقاربة حصول الكراهية لشيء فيه خير كثير، دون مقابلة، كما في آية البقرة [216]: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ لأن المقام في سورة البقرة مقام بيان الحقيقة بطرفيها إذ المخاطَبون فيها كرهوا القتال، وأحبوا السلم، فكان حالهم مقتضياً بيان أن القتال قد يكون هو الخير لما يحصل بعده من أمن دائم، وخضد شوكة العدو، وأن السلم قد يكون شراً لما يحصل معها من استخفاف الأعداء بهم، وطمعهم فيهم، وذهاب عزهم المفضي إلى استعبادهم. أما المقام في هذه السورة فهو لبيان حكم من حدث بينه وبين زوجه ما كرَّهه فيها، ورام فراقها، وليس له مع ذلك ميل إلى غيرها، فكان حاله مقتضياً بيان ما في كثير من المكروهات من الخيرات، ولا يناسب أن يبين له أن في بعض الأمور المحبوبة شروراً لكونه فتحاً لباب التعلل لهم بما يأخذون من الطرف الذي يميل إليه هواهم.

وأُسند جعل الخير في المكروه هنا لله بقوله: ﴿وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ المقتضي أنه جعل عارض لمكروه خاص، وفي سورة البقرة [216] قال: ﴿وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ لأن تلك بيان لما يقارن بعض الحقائق من الخلفاء في ذات الحقيقة، ليكون رجاء الخير من القتال مطرداً في جميع الأحوال غير حاصل بجعل عارض، بخلاف هذه الآية، فإن الصبر على الزوجة المؤذية أو المكروهة إذا كان لأجل امتثال أمر الله بحسن معاشرتهن، يكون جعل الخير في ذلك جزاءً من الله على الامتثال.

[20، 21] ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿20﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴿21﴾﴾.

لا جرم أن الكراهية تعقبها إرادة استبدال المكروه بضده، فلذلك عطف الشرط على الذي قبله استطراداً واستيفاء للأحكام.

فالمراد بالاستبدال طلاق المرأة السابقة وتزوج امرأة أخرى.

والاستبدال: التبديل. وتقدم الكلام عليه عند قوله تعالى قال: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ في سورة البقرة [61]، أي: إن لم يكن سبب للفراق إلا إرادة استبدال زوج بأخرى فيلجئ التي يريد فراقها، حتى تخالعه، ليجد مالًا يعطيه مهراً للتي رغب فيها، نهى عن أن يأخذوا شيئاً مما أعطوه أزواجهم من مهر وغيره. والقنطار هنا مبالغة في مقدار المال المُعطى صداقاً، أي: مالًا كثيراً، كثرة غير متعارفة. وهذه المبالغة تدل على أن إيتاء القنطار مباح شرعاً لأن الله لا يمثِّل بما لا يرضى شرعه مثل الحرام، ولذلك لمَّا خطب عمر بن الخطاب فنهى عن المغالاة في الصدُقات، قالت له امرأة من قريش بعد أن نزل: يا أمير المؤمنين كتاب الله أحق أن يتبع أو قولك؟ قال: بل كتاب الله بم ذلك؟ قالت: إنك نهيت الناس آنفاً أن يغالوا في صداق النساء، والله يقول في كتابه: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾، فقال عمر: كل أحد أفقه من عمر. وفي رواية قال: امرأة أصابت وأمير أخطأ، والله المستعان. ثم رجع إلى المنبر فقال: إني كنت نهيتكم أن تَغَالَوا في صدُقات النساء فليفعل كل رجل في ماله ما شاء.

والظاهر من هذه الرواية أن عمر رجع عن تحجير المباح لأنه رآه ينافي الإباحة بمقتضى دلالة الإشارة، وقد كان بدا له من قبل أن في المغالاة علة تقتضي المنع، فيمكن أن يكون نسي الآية بناءً على أن المجتهد لا يلزمه البحث عن المعارض لدليل اجتهاده، أو أن يكون حملها على قصد المبالغة فرأى أن ذلك لا يدل على الإباحة، ثم رجع عن ذلك، أو أن يكون رأى لنفسه أن يحجِّر بعض المباح للمصلحة ثم عدل عنه لأنه ينافي إذن الشرع في فعله أو نحو ذلك.

وضمير ﴿إِحْدَىٰهُنَّ﴾ راجع إلى النساء. وهذه هي المرأة التي يراد طلاقها. وتقدم الكلام على القنطار عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ﴾ في سورة آل عمران [14].

والاستفهام في ﴿أَتَأْخُذُونَهُۥ﴾ إنكاري.

والبهتان مصدر كالشكران والغفران، مصدر بَهَتَه كمنَعَه إذا قال عليه ما لم يفعل، وتقدم البهت عند قوله تعالى: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ في سورة البقرة [258].

وانتصب ﴿بُهْتَـٰنًا﴾ على الحال من الفاعل في «تأخذونه» بتأويله باسم الفاعل، أي: مباهتين. وإنما جعل هذا الأخذ بهتاناً لأنهم كان من عادتهم إذا كرهوا المرأة، وأرادوا طلاقها، رموها بسوء المعاشرة، واختلقوا عليها ما ليس فيها، لكي تخشى سوء السمعة فتبذل للزوج مالًا فداء ليطلقها، حكى ذلك فخر الدين الرازي، فصار أخذ المال

من المرأة عند الطلاق مظنة بأنها أتت ما لا يرضي الزوج، فقد يصد ذلك الراغبين في التزوج عن خطبتها، ولذلك لما أذن الله للأزواج بأخذ المال إذا أتت أزواجهم بفاحشة، صار أخذ المال منهن بدون ذلك يوهم أنه أخذه في محل الإذن بأخذه، هذا أظهر الوجوه في جعل هذا الأخذ بهتاناً.

وأما كونه إثماً مبيناً فقد جُعل هنا حالًا بعد الإنكار، وشأن مثل هذا الحال أن تكون معلومة الانتساب إلى صاحبها حتى يصبح الإنكار باعتبارها، فيحتمل أن كونها إثماً مبيناً قد صار معلوماً للمخاطبين من قوله: ﴿فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾، أو من آية البقرة [229]: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾، أو مما تقرر عندهم من أن حكم الشريعة في الأموال أن لا تحل إلا عن طيب نفس.

وقوله: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ﴾ استفهام تعجبي بعد الإنكار، أي: ليس من المروءة أن تطمعوا في أخذ عوض عن الفراق بعد معاشرة امتزاج وعهد متين. والإفضاء الوصول، مشتق من الفضاء، لأن في الوصول قطع الفضاء بين المتواصلين والميثاق الغليظ عقدة النكاح على نية إخلاص النية ودوام الألفة، والمعنى أنكم كنتم على حال مودة وموالاة، فهي في المعنى كالميثاق على حسن المعاملة.

والغليظ صفة مشبهة من غَلُظ بضم اللام إذا صلب، والغلظة في الحقيقة صلابة الذوات، ثم استعيرت إلى صعوبة المعاني وشدتها في أنواعها، قال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123]. وقد ظهر أن مناط التحريم هو كون أخذ المال عند طلب استبدال الزوجة بأخرى، فليس هذا الحكم منسوخاً بآية البقرة خلافاً لجابر بن زيد إذ لا إبطال لمدلول هذه الآية.

[22] ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿22﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: 19]، والمناسبة أن من جملة أحوال إرثهم النساء كرهاً، أن يكون ابن الميت أولى بزوجة أبيه، إذا لم تكن أمه، فنهوا عن هذه الصورة نهياً خاصاً مُغلَّظاً، وتُخُلِّص منه إلى إحصاء المحرَّمات.

و﴿مَا نَكَحَ﴾ بمعنى الذي نكح مراد به الجنس، فلذلك حسن وقع ﴿مَا﴾ عوض «من» لأن «من» تكثير في الموصول المعلوم، على أن البيان بقوله: ﴿مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾

سوَّى بين ﴿مَا﴾ و«من» فرجحت ﴿مَا﴾ لخفتها، والبيان أيضاً يعين أن تكون ﴿مَا﴾ موصولة. وعدل عن أن يقال: لا تنكحوا نساء آبائكم ليدل بلفظ نكح على أن عقد الأب على المرأة كاف في حرمة تزوج ابنه إياها. وذكر ﴿مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ بيان لكون ﴿مَا﴾ موصولة.

والنهي يتعلق بالمستقبل، والفعل المضارع مع النهي مدلوله إيجاد الحدث في المستقبل، وهذا المعنى يفيد النهي عن الاستمرار على نكاحهن إذا كان قد حصل قبل ورود النهي. والنكاح حقيقة في العقد شرعاً بين الرجل والمرأة على المعاشرة والاستمتاع بالمعنى الصحيح شرعاً، وتقدم أنه حقيقة في هذا المعنى دون الوطء عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ في سورة البقرة [230]، فحرام على الرجل أن يتزوج امرأة عقد أبوه عليها عقد نكاح صحيح، ولو لم يدخل بها، وأما إطلاق النكاح على الوطء بعقد فقد حمل لفظ النكاح عليه بعض العلماء، وزعموا أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ أطلق فيه النكاح على الوطء لأنها لا يحلها لمطلقها ثلاثاً مجرد العقد، أي: من غير حاجة إلى الاستعانة ببيان السنة للمقصود من قوله: ﴿تَنكِحَ﴾، وقد بينت رد ذلك في سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾.

وأما الوطء الحرام من زنى فكونه من معاني النكاح في لغة العرب دعوى واهية.

وقد اختلف الفقهاء فيمن زنى بامرأة هل تحرم على ابنه أو على أبيه؟ فالذي ذهب إليه مالك في الموطأ، والشافعي: أن الزنى لا ينشر الحرمة، وهذا الذي حكاه الشيخ أبو محمد ابن أبي زيد في الرسالة، ويروى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس، وهو قول الزهري، وربيعة، والليث. وقال أبو حنيفة، وابن الماجشون من أصحاب مالك: الزنى ينشر الحرمة. قال ابن الماجشون: مات مالك على هذا. وهو قول الأوزاعي والثوري. وقال ابن المواز: هو مكروه، ووقع في المدونة: «يفارقها» فحمله الأكثر على الوجوب. وتأوله بعضهم على الكراهة. وهذه المسألة جرت فيها مناظرة بين الشافعي ومحمد بن الحسن أشار إليها الجصاص في أحكامه، والفخر في مفاتيح الغيب، وهي طويلة.

و﴿مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ هو ما سبق نزول هذه الآية، أي: إلا نكاحاً قد سلف فتعين أن هذا النكاح صار محرماً. ولذلك تعين أن يكون الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ مؤوَّلًا إذ ما قد سلف كيف يستثنى من النهي عن فعله وهو قد حصل، فتعين أن الاستثناء يرجع إلى ما يقتضيه النهي عن الإثم، أي: لا إثم عليكم فيما قد سلف، ثم ينتقل النظر

إلى أنه هل يقرر عليه فلا يفرِّق بين الزوجين اللذين تزوجا قبل نزول الآية، وهذا لم يقل به إلا بعض المفسرين فيما نقله الفخر، ولم أقف على أثر يُثبت قضية معينة فرق فيها النبي ﷺ بين رجل وزوج أبيه مما كان قبل نزول الآية، ولا على تعيين قائل هذا القول، ولعل الناس قد بادروا إلى فراق أزواج الآباء عند نزول هذه الآية.

وقد تزوج قبل الإسلام كثير أزواج آبائهم: منهم عمر بن أمية بن عبد شمس، خلف على زوج أبيه أمية كما تقدم، ومنهم صفوان بن أمية بن خلف تزوج امرأة أبيه فاختة بنت الأسود بن المطلب بن أسد، ومنهم منظور بن ريان بن سيار، تزوج امرأة أبيه مُلَيكة بنت خارجة، ومنهم حصن بن أبي قيس، تزوج بعد أبي قيس زوجه ولم يُرو أن أحداً من هؤلاء أسلم وقرِّر على نكاح زوج أبيه.

وجوَّزوا أن يكون الاستثناء من لازم النهي وهو العقوبة، أي: لا عقوبة على ما قد سلف. وعندي أن مثل هذا ظاهر للناس فلا يحتاج للاستثناء، ومتى يظن أحد المؤاخذة عن أعمال كانت في الجاهلية قبل مجيء الدين ونزول النهي.

وقيل: هو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده:، أي: إن كنتم فاعلين منه فانكحوا ما قد سلف من نساء الآباء البائدة، كأنه يوهم أنه يرخص لهم بعضه، فيجد السامع ما رخص له متعذراً فيتأكد النهي كقول النابغة:

ولا عيب فيهم غيرَ أن سيوفَهم بهن فُلول من قِراع الكتائب

وقولهم: (حتى يؤوب القارظان)، (وحتى يشيب الغراب)، وهذا وجه بعيد في آيات التشريع.

والظاهر أن قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ قُصد منه بيان صحة ما سلف من ذلك في عهد الجاهلية، وتعذر تداركه الآن، لموت الزوجين، من حيث إنه يترتب عليه ثبوت أنساب، وحقوق مهور ومواريث، وأيضاً بيان تصحيح أنساب الذين ولدوا من ذلك النكاح، وأن المسلمين انتدبوا للإقلاع عن ذلك اختياراً منهم، وقد تأول سائر المفسرين قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ بوجوه ترجع إلى التجوز في معنى الاستثناء أو في معنى ﴿مَا نَكَحَ﴾، حملهم عليها أن نكاح زوج الأب لم يقرره الإسلام بعد نزول الآية، لأنه قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾، أي: ومثل هذا لا يقرر لأنه فاسد بالذات.

والمقت اسمٌ سَمَّت به العرب نكاح زوج الأب فقالوا: نكاح المقت، أي: البغض، وسموا فاعل ذلك: الضَّيزن، وسمَّوا الابن من ذلك النكاح: مَقيتاً.

[23] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿23﴾﴾.

تخلَّص إلى ذكر المحرمات بمناسبة ذكر تحريم نكاح ما نكح الآباء وغُيِّر أسلوب النهي فيه لأن (لا تفعل) نهي عن المضارع الدال على زمن الحال فيؤذن بالتلبس بالمنهي، أو إمكان التلبُّس به، بخلاف ﴿حُرِّمَتْ﴾ فيدل على أن تحريمه أمر مقرر، ولذلك قال ابن عباس: «كان أهل الجاهلية يحرمون ما يحرم الإسلام إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين»، فمن أجل هذا أيضاً نجد حكم الجمع بين الأختين عُبِّر فيه بلفظ الفعل المضارع فقيل ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾.

وتعلُّق التحريم بأسماء الذوات يُحمل على تحريم ما يُقصد من تلك الذات غالباً، فنحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 5] إلخ معناه حرِّم أكلها، ونحو: حرم الله الخمر، أي: شربها، وفي ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ معناه تزوجهن.

والأمهات جمع أمة أو أُمَّهة، والعرب أماتوا أمهة وأمة وأبقوا جمعه، كما أبقوا أُمّ وأماتوا جمعه، فلم يسمع منهم الأمَّات، وورد أمة نادراً في قول شاعر أنشده ابن كيسان:

تقبَّلتَها عن أمَّة لك طالما ... تُنوزعَ في الأسواق منها خمارُها

وورد أمهة نادراً في بيت يعزى إلى قصي بن كلاب:

عند تناديهم بِهَالٍ وهَبي ... أمَّهتي خِندفُ والياسُ[1] أبي

وجاء في الجمع أمهات بكثرة، وجاء أمَّات قليلًا في قول جرير:

لقد ولدَ الأخيطلَ أمُّ سوء ... مقلَّدة من الأمَّات عارا

---

(1) أصله وإلياس بهمزة، قطع، ووصلت لإقامة الوزن وهو إلياس بن مضر، ووقع هذا المصراع في طبعة تفسير القرطبي وفي نسخة مخطوطة و«الدّوْوس» وهو خطأ.

وقيل: إن أمَّات خاص بما لا يعقل، قال الراعي:

كانت نَجائبُ مُنذِرٍ ومُحَرّق أمَّاتهنّ وطرقُهُن فَحيلا

فيحتمل أن أصل أم أمًّا أو أمَّها فوقع فيه الحذف ثم أرجعوها في الجمع.

ومن غريب الاتفاق أن أسماء أعضاء العائلة لم تجر على قياس مثل أب، إذ كان على حرفين، وأخ، وابن، وابنة، وأحسب أن ذلك من أثر أنها من اللغة القديمة التي نطق بها البشر قبل تهذيب اللغة، ثم تطورت اللغة عليها وهي هي. والمراد من الأمهات وما عطف عليها: الدنيا وما فوقها، وهؤلاء المحرمات من النسب، وقد أثبت الله تعالى تحريم مَن ذكرهن، وقد كن محرمات عند العرب في جاهليتها، تأكيداً لذلك التحريم وتغليظاً له، إذ قد استقر ذلك في الناس من قبل، فقد قالوا: ما كانت الأم حلالًا لابنها قط من عهد آدم عليه السلام، وكانت الأخت التوأمة حراماً وغير التوأمة حلالًا، ثم حرم الله الأخوات مطلقاً من عهد نوح عليه السلام، ثم حرمت بنات الأخ، ويوجد تحريمهن في شريعة موسى عليه السلام، وبقي بنات الأخت حلالًا في شريعة موسى، وثبت تحريمهن عند العرب في جاهليتها فيما روى ابن عطية في تفسيره، عن ابن عباس: أن المحرمات المذكورات هنا كانت محرمة في الجاهلية، إلا امرأة الأب، والجمع بين الأختين. ومثله نقله القرطبي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة مع زيادة توجيه ذكر الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ في هذين خاصة، وأحسب أن هذا كله توطئة لتأويل الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ بأن معناه: إلا ما سلف منكم في الجاهلية فلا إثم عليكم فيه، كما سيأتي. وكيف يستقيم ذلك فقد ذكر فيهن تحريم الربائب والأخوات من الرضاعة، ولا أحسبهن كن محرمات في الجاهلية.

واعلم أن شريعة الإسلام قد نوَّهت ببيان القرابة القريبة، فغرست لها في النفوس وقاراً ينزه عن شوائب الاستعمال في اللهو والرفث، إذ الزواج، وإن كان غرضاً صالحاً باعتبار غايته، إلا أنه لا يفارق الخاطر الأول الباعث عليه، وهو خاطر اللهو والتلذذ.

فوقار الولادة، أصلًا وفرعاً، مانع من محاولة اللهو بالوالدة أو المولودة، ولذلك اتفقت الشرائع على تحريمه، ثم تلاحق ذلك في بنات الإخوة وبنات الأخوات، وكيف يسري الوقار إلى فروع الأخوات ولا يثبت للأصل، وكذلك سرى وقار الآباء إلى أخوات الآباء، وهن العمَّات، ووقار الأمهات إلى أخواتهن وهن الخالات، فمرجع تحريم هؤلاء المحرمات إلى قاعدة المروءة التابعة لكلية حفظ العرض، من قسم المناسب الضروري، وذلك من أوائل مظاهر الرقي البشري.

«وال» في قوله: ﴿وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ﴾ عوض عن المضاف إليه، أي: بنات أخيكم وبنات أختكم.

وقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ سمَّى المراضع أمهات جرياً على لغة العرب، وما هن بأمهات حقيقة، ولكنهن تنزَّلن منزلة الأمهات لأن بلبانهن تغذت الأطفال، ولما في فطرة الأطفال من محبة لمرضعاتهم محبة أمهاتهم الوالدات، ولزيادة تقرير هذا الإطلاق الذي اعتبره العرب ثم ألحق ذلك بقوله: ﴿ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ دفعاً لتوهم أن المراد الأمهات، إذ لولا قصد إرادة المرضعات لما كان لهذا الوصف جدوى.

وقد أُجملت هنا صفة الإرضاع ومدته وعدده إيكالًا للناس إلى متعارفهم. وملاك القول في ذلك: أن الرضاع إنما اعتبرت له هذه الحرمة لمعنى فيه وهو أنه الغذاء الذي لا غذاء غيره للطفل يعيش به. فكان له من الأثر في دوام حياة الطفل ما يماثل أثر الأم في أصل حياة طفلها. فلا يعتبر الرضاع سبباً في حرمة المرضع على رضيعها إلا ما استوفى هذا المعنى من حصول تغذية الطفل وهو ما كان في مدة عدم استغناء الطفل عنه، ولذلك قال النبي ﷺ: «**إنما الرضاعة من المجاعة**».

وقد حددت مدة الحاجة إلى الرضاع بالحولين لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ﴾ وقد تقدم في سورة البقرة [233]. ولا اعتداد بالرضاع الحاصل بعد مضي تجاوز الطفل حولين من عمره، بذلك قال عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عباس، والزهري، ومالك، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، والثوري، وأبو يوسف. وقال أبو حنيفة: المدة حولان وستة أشهر. وروى ابن عبدالحكم عن مالك: حولان وأيام يسيرة. وروى ابن القاسم عنه: حولان وشهران. وروى عنه الوليد بن مسلم: والشهران والثلاثة.

والأصح هو القول الأول؛ ولا اعتداد برضاع فيما فوق ذلك، وما روي أن النبي ﷺ أمر سهلة بنت سهيل زوجة أبي حذيفة أن ترضع سالماً مولى أبي حذيفة لما نزلت آية: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡ﴾ [الأحزاب: 4] إذ كان يدخل عليها كما يدخل الأبناء على أمهاتهم، فتلك خصوصية لها. وكانت عائشة أم المؤمنين إذا أرادت أن يدخل عليها أحد الحجاب أرضعته، تأولت ذلك من إذن النبي ﷺ لسهلة زوج أبي حذيفة، وهو رأي لم يوافقها عليه أمهات المؤمنين، وأَبَيْنَ أن يدخل أحد عليهن بذلك، وقال به الليث بن سعد، بإعمال رضاع الكبير. وقد رجع عنه أبو موسى الأشعري بعد أن أفتى به.

وأما مقدار الرضاع الذي يحصل به التحريم، فهو ما يصدق عليه اسم الرضاع وهو ما وصل إلى جوف الرضيع في الحولين ولو مصَّة واحدة عند أغلب الفقهاء، وقد كان الحكم في أول أمر التحريم أن لا تقع الحرمة إلا بعشر رضعات ثم نسخن بخمس،

لحديث لعائشة: «كان فيما أنزل الله عشرُ رضعات معلومات يحرِّمن ثم نسخهن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهي فيما يقرأ من القرآن» وبه أخذ الشافعي. وقال الجمهور: هو منسوخ، وردُّوا قولها (فتوفي رسول الله وهي فيما يقرأ) بنسبة الراوي إلى قلة الضبط، لأن هذه الجملة مسترابة إذ أجمع المسلمون على أنها لا تقرأ ولا نسخ بعد وفاة رسول الله ﷺ، وإذا فطم الرضيع قبل الحولين فطاماً استغنى بعده عن لبن المرضع بالطعام والشراب لم تحرم عليه من أرضعته بعد ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ إطلاق اسم الأخت على التي رضعت من ثدي مرضعة من أضيفت أخت إليه جرى على لغة العرب، كما تقدم في إطلاق الأم على المرضع. و﴿ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ بفتح الراء اسم مصدر رضع، ويجوز كسر الراء ولم يقرأ به. ومحل ﴿مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ حال من ﴿وَأَخَوَٰتُكُم﴾ و﴿مِّنَ﴾ فيه للتعليل والسببية، فلا تعتبر أخوَّة الرضاعة إلا برضاعة البنت من المرأة التي أرضعت الولد.

وقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ هؤلاء المذكورات إلى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ هن المحرمات بسبب الصهر، ولا أحسب أن أهل الجاهلية كانوا يحرِّمون شيئاً منها، كيف وقد أباحوا أزواج الآباء وهن أعظم حرمة من جميع نساء الصهر، فكيف يظن أنهم يحرمون أمهات النساء والربائب وقد أشيع أن النبي ﷺ يريد أن يتزوج درة بنت أبي سلمة وهي ربيبته إذ هي بنت أم سلمة، فسألته إحدى أمهات المؤمنين فقال: «لو لم تكن ربيبتي لما حلَّت لي، إنها ابنة أخي من الرضاعة أرضعتني وأبا سلمة ثويبة»، وكذلك حلائل الأبناء إذ هن أبعد من حلائل الآباء، فأرى أن هذا من تحريم الإسلام وأن ما حكى ابن عطية عن ابن عباس(1) ليس على إطلاقه.

وتحريم هؤلاء حكمته تسهيل الخلطة، وقطع الغيرة، بين قريب القرابة حتى لا تفضي إلى حزازات وعداوات، قال الفخر: لو لم يدخل على المرأة أبو الرجل وابنه، ولم تدخل على الرجل امرأته وابنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة. ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح، ولو كان الإذن في دخول هؤلاء دون حكم المحرمية فقد تمتد عين البعض إلى البعض وتشتد الرغبة فتحصل النفرة الشديدة بينهن، والإيذاء من الأقارب أشد إيلاماً، ويترتب عليه التطليق، أما إذا حصلت المحرمية انقطعت الأطماع، وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فيبقى النكاح بين الزوجين سليماً عن هذه المفسدة. **قلت**: وعليه فتحريم هؤلاء من قسم الحاجي من المناسب.

---

(1) تقدم في صفحة 485 من هذه الصفحات.

والربائب جمع ربيبة، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، من ربَّه: إذا كفله ودبَّر شؤونه، فزوج الأم رابٌّ وابنتها مربوبة له، لذلك قيل لها ربيبة.

والحجور جمع حجر ـ بفتح الحاء وكسرها مع سكون الجيم ـ وهو ما يحويه مجتمع الرِّجلين للجالس المتربع. والمراد به هنا معنى مجازي وهو الحضانة والكفالة، لأن أول كفالة الطفل تكون بوضعه في الحجر، كما سمِّيت حضانة، لأن أولها وضع الطفل في الحضن.

وظاهر الآية أن الربيبة لا تحرم على زوج أمها إلا إذا كانت في كفالته، لأن قوله: ﴿ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ وصف، والأصل فيه إرادة التقييد كما أريد من قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ فظاهر هذا أنها لو كانت بعيدة عن حضانته لم تحرم. ونسب الأخذ بهذا الظاهر إلى علي بن أبي طالب، رواه ابن عطية، وأنكر ابن المنذر والطحاوي صحة سند النقل عن علي، وقال ابن العربي: إنه نقل باطل. وجزم ابن حزم في المحلى بصحة نسبة ذلك إلى علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب. وقال بذلك الظاهرية، وكأنهم نظروا إلى أن علة تحريمها مركبة من كونها ربيبة وما حدث من الوقار بينها وبين حاجرها إذا كانت في حجره.

وأما جمهور أهل العلم فجعلوا هذا الوصف بياناً للواقع خارجاً مخرج الغالب، وجعلوا الربيبة حراماً على زوج أمها، ولو لم تكن هي في حجره. وكأن الذي دعاهم إلى ذلك هو النظر إلى علة تحريم المحرمات بالصهر، وهي التي أشار إليها كلام الفخر المتقدم. وعندي أن الأظهر أن يكون الوصف هنا خرج مخرج التعليل، أي: لأنهن في حجوركم، وهو تعليل بالمظنة فلا يقتضي اطراد العلة في جميع مواقع الحكم.

وقوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ ذكر قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ ليُبنى عليه ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ وهو قيد في تحريم الربائب بحيث لا تحرم الربيبة إلا إذا وقع البناء بأمها، ولا يحرِّمها مجرد العقد على أمها، وهذا القيد جرى هنا ولم يجر على قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾ بل أطلق الحكم هناك، فقال الجمهور هناك: أمهات نسائكم معناه أمهات أزواجكم، فأم الزوجة تحرم بمجرد عقد الرجل على ابنتها لأن العقد يصيرها امرأته، ولا يلزم الدخول ولم يحملوا المطلق منه على المقيد بعده، ولا جعلوا الصفة راجعة للمتعاطفات لأنها جرت على موصوف متعين تعلُّقه بأحد المتعاطفات، وهو قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ المتعلِّق بقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ ولا يصلح تعلقه بـ ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾.

وقال علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وعبدالله بن عباس، ومجاهد وجابر، وابن الزبير: لا تحرم أم المرأة على زوج ابنتها حتى يدخل بابنتها حملًا للمطلق

على المقيد، وهو الأصح محملًا، ولم يستطع الجمهور أن يوجهوا مذهبهم بعلة بينة، ولا أن يستظهروا عليه بأثر. وعلة تحريم المرأة على زوج ابنتها تساوي علة تحريم ربيبة الرجل عليه، ويظهر أن الله ذكر أمهات النساء قبل أن يذكر الربائب، فلو أراد اشتراط الدخول بالأمهات في تحريمهن على أزواج بناتهن لذكره في أول الكلام قبل أن يذكره مع الربائب.

وهنالك رواية عن زيد بن ثابت أنه قال: إذا طلق الأم قبل البناء فله التزوج بابنتها، وإذا ماتت حرمت عليه ابنتها، وكأنه نظر إلى أن الطلاق عدول عن العقد، والموت أمر قاهر، فكأنه كان ناوياً الدخول بها، ولا حظ لهذا القول.

وقوله: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ﴾ الحلائل جمع الحليلة، فعيلة بمعنى فاعلة، وهي الزوجة، لأنها تَحِلُّ معه، وقال الزجاج: هي فعيلة بمعنى مفعولة، أي: محللة إذ أباحها أهلها له، فيكون من مجيء فعيل للمفعول من الرباعي في قولهم حكيم، والعدول عن أن يقال: وما نكح أبناؤكم أو ونساء أبنائكم إلى قوله: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ﴾ تفنن لتجنب تكرير أحد اللفظين السابقين، وإلا فلا فرق في الإطلاق بين الألفاظ الثلاثة.

وقد سمِّي الزوج أيضاً بالحليل وهو يحتمل الوجهين كذلك، وتحريم حليلة الابن واضح العلة، كتحريم حليلة الأب.

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ تأكيد لمعنى الأبناء لدفع احتمال المجاز، إذ كانت العرب تسمي المتبنى ابناً، وتجعل له ما للابن، حتى أبطل الإسلام ذلك، وقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾ [الأحزاب: 5] فما دُعي أحد لمتبنيه بعد، إلا المقداد بن الأسود وعُدت خصوصية. وأكد الله ذلك بالتشريع الفعلي بالإذن لرسوله ﷺ بتزوج زينب ابنة جحش، بعد أن طلقها زيد بن حارثة الذي كان تبناه، وكان يدعى زيد بن محمد. وابن الابن وابن البنت، وإن سفلا، أبناء من الأصلاب لأن للجد عليهم ولادة لا محالة.

وقوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ هذا تحريم للجمع بين الأختين، فحكمته دفع الغيرة عمن يريد الشرع بقاء تمام المودة بينهما، وقد علم أن المراد الجمع بينهما فيما فيه غيرة، وهو النكاح أصالة، ويلحق به الجمع بينهما في التسري بملك اليمين، إذ العلة واحدة، فقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ وقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء: 24] يخص بغير المذكورات.

وروي عن عثمان بن عفان: أنه سئل عن الجمع بين الأختين في التسري فقال: أحلَّتهما آية يعني قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ وحرَّمتهما آية، يعني هذه

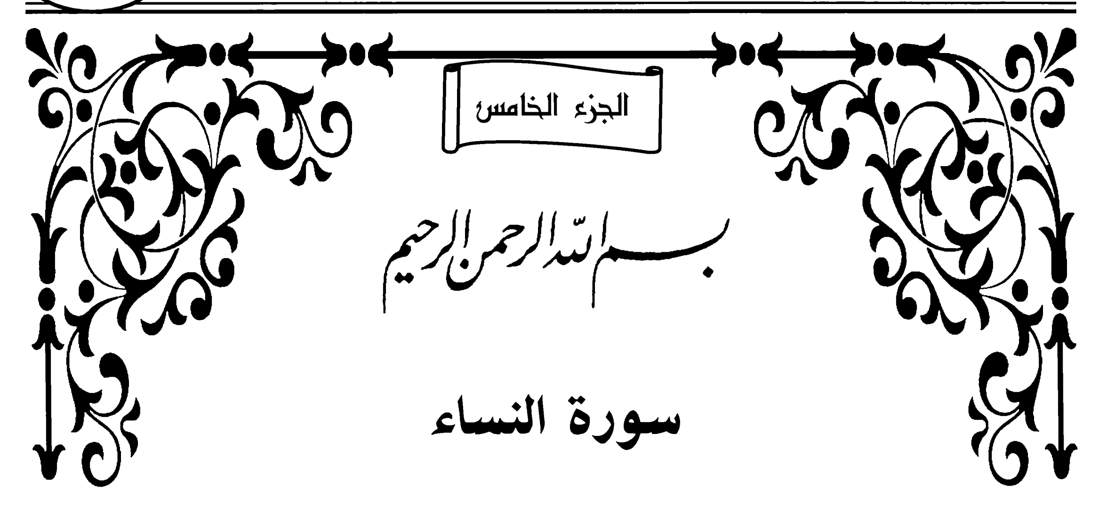
الآية، أي: فهو متوقف. وروي مثله عن علي، وعن جمع من الصحابة، أن الجمع بينهما في التسري حرام، وهو قول مالك.

قال مالك: فإن تسرَّى بإحدى الأختين ثم أراد التسري بالأخرى وقف حتى يحرِّم الأولى بما تحرم به من بيع أو كتابة أو عتق ولا يحد إذا جمع بينهما. وقال الظاهرية: يجوز الجمع بين الأختين في التسري لأن الآية واردة في أحكام النكاح، أما الجمع بين الأختين في مجرد الملك فلا حظر فيه.

وقوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ هو كنظيره السابق، والبيان فيه كالبيان هناك، بيد أن القرطبي قال هنا: ويحتمل معنى زائداً وهو جواز ما سلف وأنه إذا جرى الجمع في الجاهلية كان النكاح صحيحاً، وإذا جرى الجمع في الإسلام خيِّر بين الأختين من غير إجراء عقود الكفار على مقتضى الإسلام، ولم يعز القول بذلك لأحد من الفقهاء.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ يناسب أن يكون معنى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ تقرير ما عقدوه من ذلك في عهد الجاهلية، فالمغفرة للتجاوز عن الاستمرار عليه، والرحمة لبيان سبب ذلك التجاوز.





[24] ﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾.

عطف على ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟﴾ [النساء: 23] والتقدير: وحرمت عليكم المحصنات من النساء إلخ..، فهذا الصنف من المحرمات لعارض نظيرَ الجمع بين الأختين.

﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ﴾ ـ بفتح الصاد ـ من أحصنها الرجل إذا حفظها واستقل بها عن غيره، ويقال: امرأة مُحْصِنة بكسر الصاد أحصنت نفسها عن غير زوجها، ولم يُقرأ قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ﴾ في هذه الآية إلا بالفتح.

ويقال أحصَنَ الرجلُ فهو محصِن ـ بكسر الصاد ـ لا غير، ولا يقال مُحصَن: ولذلك لم يقرأ أحد: ﴿مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ ـ بفتح الصاد ـ وقرئ قوله: ﴿مُحْصَنَٰتٍ﴾ بالفتح والكسر، وقوله: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾ [النساء: 25] ـ بضم الهمزة وكسر الصاد، وبفتح الهمزة وفتح الصاد ـ. والمراد هنا المعنى الأول، أي: وحرمت عليكم ذوات الأزواج ما دمن في عصمة أزواجهن، فالمقصود تحريم اشتراك رجلين فأكثر في عصمة امرأة، وذلك إبطال لنوع من النكاح كان في الجاهلية يسمَّى الضِّماد، ولنوع آخر ورد ذكره في حديث عائشة: أن يشترك الرجال في المرأة وهم دون العشرة، فإذا حملت ووضعت حملها أرسلت إليهم فلا يستطيع أحد منهم أن يمتنع، فتقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان، تسمِّي من أحبت باسمه فيُلحق به.

ونوع آخر يسمى نكاح الاستبضاع؛ وهو أن يقول الزوج لامرأته إذا طهرت من حيضها: أرسلي إلى فلان، فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها حتى يتبين حملها

من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها. قالت عائشة: وإنما يفعل هذا رغبة في نجابة الولد، وأحسب أن هذا كان يقع بتراض بين الرجلين، والمقصد لا ينحصر في نجابة الولد، فقد يكون لبذل مال أو صحبة. فدلت الآية على تحريم كل عقد على نكاح ذات الزوج، أي: تحريم أن يكون للمرأة أكثر من زوج واحد. وأفادت الآية تعميم حرمتهن ولو كان أزواجهن مشركين، ولذلك لزم الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، أي: إلا اللائي سبيتموهن في الحرب، لأن اليمين في كلام العرب كناية عن اليد حين تمسك السيف.

وقد جعل الله السبي هادماً للنكاح تقريراً لمعتاد الأمم في الحروب، وتخويفاً أن لا يناصبوا الإسلام لأنهم لو رفع عنهم السبي لتكالبوا على قتال المسلمين، إذ لا شيء يحذره العربي من الحرب أشد من سبي نسوته، ثم من أسره، كما قال النابغة:

حِذاراً على أن لا تُنال مقادتي ... ولا نسوتي حتّى يَمُتن حرائرا

واتفق المسلمون على أن سبي المرأة دون زوجها يهدم النكاح، ويحلها لمن وقعت في قسمته عند قسمة المغانم. واختلفوا في التي تسبى مع زوجها: فالجمهور على أن سبيها يهدم نكاحها، وهذا إغضاء من الحكمة التي شرع لأجلها إبقاء حكم الاسترقاق بالأسر. وأومأت إليها الصلة بقوله: ﴿مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وإلا لقال: إلا ما تركت أزواجهن.

ومن العلماء من قال: إن دخول الأمة ذات الزوج في ملك جديد غير ملك الذي زوَّجها من ذلك الزوج يسوغ لمالكها الجديد إبطال عقد الزوجية بينها وبين زوجها، كالتي تباع أو توهب أو تورث، فانتقال الملك عندهم طلاق. وهذا قول ابن مسعود، وأبي بن كعب، وجابر بن عبدالله، وابن عباس، وسعيد، والحسن البصري، وهو شذوذ، فإن مالكها الثاني إنما اشتراها عالماً بأنها ذات زوج، وكأن الحامل لهم على ذلك تصحيح معنى الاستثناء، وإبقاء صيغة المضيِّ على ظاهرها في قوله: ﴿مَلَكَتْ﴾، أي: ما كن مملوكات لهم من قبل. والجواب عن ذلك أن المراد بقوله: ﴿مَلَكَتْ﴾ ما تجدد ملكها بعد أن كانت حرة ذات زوج. فالفعل مستعمل في معنى التجدد.

وقد نقل عن ابن عباس أنه تحير في تفسير هذه الآية، وقال: «لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل». ولعله يعني من يعلم تفسيرها عن النبي ﷺ. وقد كان بعض المسلمين في الزمن الأول يتوهم أن أمة الرجل إذا زوَّجها من زوج لا يحرم على السيد قِربانها، مع كونها ذات زوج. وقد رأيت منقولًا عن مالك: أن رجلًا من ثقيف

كان فعل ذلك في زمان عمر، وأن عمر سأله عن أمته التي زوَّجها وهل يطؤها، فأنكر، فقال له: لو اعترفتَ لجعلتك نكالًا.

وقوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ تذييل، وهو تحريض على وجوب الوقوف عند كتاب الله، فـ﴿عَلَيۡكُمۡۚ﴾ نائب مناب (الزموا)، وهو مصيَّر بمعنى اسم الفعل، وذلك كثير في الظروف والمجرورات المنزَّلة منزلة أسماء الأفعال بالقرينة، كقولهم: إليك، ودونك، وعليك. و﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ مفعوله مقدم عليه عند الكوفيين، أو يجعل منصوباً بـ﴿عَلَيۡكُمۡۚ﴾ محذوفاً دل عليه المذكور بعده، على أنه تأكيد له، تخريجاً على تأويل سيبويه في قول الراجز:

يا أيّها المائحُ دلوي دونك إنّي رأيت الناس يحمدونك

ويجوز أن يكون ﴿كِتَٰبَ﴾ مصدراً نائباً مناب فعله، أي: كتب الله ذلك كتاباً، و﴿عَلَيۡكُمۡۚ﴾ متعلقاً به.

[24] ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ﴾.

عطف على قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: 23] وما بعده، وبذلك تلتئم الجمل الثلاث في الخبرية المراد بها الإنشاء، وفي الفعلية والماضوية.

وقرأ الجمهور: ﴿وَأَحَلَّ لَكُم﴾ بالبناء للفاعل، والضمير المستتر عائد إلى اسم الجلالة من قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾.

وأسند التحليل إلى الله تعالى إظهاراً للمنة، ولذلك خالف طريقة إسناد التحريم إلى المجهول في قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: 23] لأن التحريم مشقة فليس المقام فيه مقام منة.

وقرأ حمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر: ﴿وَأُحِلَّ﴾ ـ بضم الهمزة وكسر الحاء ـ على البناء للنائب على طريقة: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾.

والوراء هنا بمعنى غير ودون، كقول النابغة:

وليس وراءَ الله للمرء مذهب

وهو مجاز؛ لأن الوراء هو الجهة التي هي جهة ظهر ما يضاف إليه. والكلام تمثيل لحال المخاطبين بحال السائر يترك ما وراءه ويتجاوزه.

والمعنى: أحل لكم ما عدا أولئكم المحرمات، وهذا أنزل قبل تحريم ما حرمته

السنة نحو: «**لا تنكح المرأة على عمَّتها ولا على خالتها**»، ونحو: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**».

وقوله: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ يجوز أن يكون بدل اشتمال من (ما) باعتبار كون الموصول مفعولًا لـ«أحل»، والتقدير: أن تبتغوهن بأموالكم فإن النساء المباحات لا تحل إلا بعد العقد وإعطاء المهور، فالعقد هو مدلول ﴿تَبْتَغُواْ﴾، وبذل المهر هو مدلول ﴿بِأَمْوَٰلِكُم﴾، ورابط الجملة محذوف: تقديره أن تبتغوه، والاشتمال هنا كالاشتمال في قول النابغة:

مخافة عمرو أن تكون جياده ... يقدن إلينا بين حاف وناعل

ويجوز أن يجعل ﴿أَن تَبْتَغُواْ﴾ معمولًا للام التعليل محذوفة، أي: أحلهن لتبتغوهن بأموالكم، والمقصود هو عين ما قرر في الوجه الأول.

و﴿مُّحْصِنِينَ﴾ حال من فاعل ﴿تَبْتَغُواْ﴾، أي: ﴿مُّحْصِنِينَ﴾ أنفسكم من الزنى، والمراد متزوجين على الوجه المعروف. و﴿غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ حال ثانية، والمسافح الزاني، لأن الزنى يسمَّى السِّفاح، مشتقاً من السفح، وهو أن يهراق الماء دون حبس، يقال: سفح الماء. وذلك أن الرجل والمرأة يبذل كل منهما للآخر ما رامه منه دون قيد ولا رضى ولي، فكأنهم اشتقوه من معنى البذل بلا تقيد بأمر معروف؛ لأن المعطاء يطلق عليه السَّفَّاح. وكان الرجل إذا أراد من المرأة الفاحشة يقول لها: سافحيني، فرجع معنى السفاح إلى التباذل وإطلاق العنان، وقيل: لأنه بلا عقد، فكأنه سفح سفحاً، أي: صباً لا يحجبه شيء، وغير هذا في اشتقاقه لا يصح، لأنه لا يختص بالزنى.

[24] ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿24﴾﴾.

تفريع على ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ وهو تفريع لفظي لبيان حق المرأة في المهر وأنه في مقابلة الاستمتاع تأكيداً لما سبقه من قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ النِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4] سواء عند الجمهور الذين يجعلون الصداق ركناً للنكاح، أو عند أبي حنيفة الذي يجعله مجرد حق للزوجة أن تطالب به؛ ولذلك فالظاهر أن تجعل «ما» اسم شرط صادقاً على الاستمتاع، لبيان أنه لا يجوز إخلاء النكاح عن المهر، لأنه الفارق بينه وبين السفاح، ولذلك قرن الخبر بالفاء في قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ لأنه اعتبر جواباً للشرط.

والاستمتاع: الانتفاع، والسين والتاء فيه للمبالغة، وسمَّى الله النكاح استمتاعاً لأنه

منفعة دنيوية، وجميع منافع الدنيا متاع، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد: 26].

والضمير المجرور بالباء عائد على «ما». و«من» تبعيضية، أي: فإن استمتعتم بشيء منهن فآتوهن؛ فلا يجوز استمتاع بهن دون مهر.

أو يكون «ما» صادقة على النساء، والمجرور بالباء عائداً إلى الاستمتاع المأخوذ من ﴿ٱسْتَمْتَعْتُم﴾ و«من» بيانية، أي: فأي امرأة استمتعتم بها فآتوها.

ويجوز أن تجعل «ما» موصولة، ويكون دخول الفاء في خبرها لمعاملتها معاملة الشرط، وجيء حينئذ بـ«ما» ولم يعبر بـ(من) لأن المراد جنس النساء لا القصد إلى امرأة واحدة، على أن (ما) تجيء للعاقل كثيراً ولا عكس. و﴿فَرِيضَةً﴾ حال من ﴿أُجُورَهُنَّ﴾، أي: مفروضة، أي: مقدرة بينكم. والمقصد من ذلك قطع الخصومات في أعظم معاملة يقصد منها الوثاق وحسن السمعة.

وأما نكاح التفويض: وهو أن ينعقد النكاح مع السكوت عن المهر. وهو جائز عند جميع الفقهاء؛ فجوازه مبني على أنهم لا يفوضون إلا وهم يعلمون معتاد أمثالهم، ويكون ﴿فَرِيضَةً﴾ بمعنى تقديراً، ولذلك قال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ﴾، أي: فيما زدتم لهن أو أسقطن لكم عن طيب نفس. فهذا معنى الآية بيناً لا غبار عليه.

وذهب جمع: منهم ابن عباس، وأُبي بن كعب، وابن جبير: أنها نزلت في نكاح المتعة لما وقع فيها من قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾. ونكاح المتعة: هو الذي تعاقد الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجَّلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة، وهو نكاح قد أبيح في الإسلام لا محالة، ووقع النهي عنه يوم خيبر، أو يوم حنين على الأصح. والذين قالوا: حرِّم يوم خيبر قالوا: ثم أبيح في غزوة الفتح، ثم نهي عنه في اليوم الثالث من يوم الفتح. وقيل: نهي عنه في حجة الوداع، قال أبو داود: وهو أصح. والذي استخلصناه أن الروايات فيها مضطربة اضطراباً كبيراً.

وقد اختلف العلماء في الأخير من شأنه: فذهب الجمهور إلى أن الأمر استقر على تحريمه، فمنهم من قال: نسخته آية المواريث لأن فيها: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾، ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: 12] فجعل للأزواج حظاً من الميراث، وقد كانت المتعة لا ميراث فيها. وقيل: نسخها ما رواه مسلم عن سبرة الجهني، أنه رأى رسول الله ﷺ مسنداً ظهره إلى الكعبة ثالث يوم من الفتح يقول: «**أيها الناس إن كنت أذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء إلا أن الله حرم ذلك إلى يوم**

القيامة». وانفراد سبرة به في مثل ذلك اليوم مغمز في روايته، على أنه ثبت أن الناس استمتعوا. وعن علي بن أبي طالب، وعمران بن حصين، وابن عباس، وجماعة من التابعين والصحابة أنهم قالوا بجوازه. قيل: مطلقاً، وهو قول الإمامية، وقيل: في حال الضرورة عند أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن.

وروي عن ابن عباس أنه قال: لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شفى[1]. وعن عمران بن حصين في الصحيح أنه قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها، وأمرنا بها رسول الله ﷺ ثم قال رجل برأيه ما شاء، يعني عمر بن الخطاب حين نهى عنها في زمن من خلافته بعد أن عملوا بها في معظم خلافته، وكان ابن عباس يفتي بها، فلما قال له سعيد بن جبير: أتدري ما صنعت بفتواك فقد سارت بها الركبان حتى قال القائل:

قد قلتُ للركب إذ طال الثّواءُ بنا ... يا صاح هل لك في فتوى ابن عبّاس
في بضَّة رخصةِ الأطراف ناعمةٍ ... تكونُ مثواكَ حتّى مرجعِ الناس

أمسك عن الفتوى وقال: إنما أحللت مثل ما أحل الله الميتة والدم، يريد عند الضرورة. واختلف العلماء في ثبات علي على إباحتها، وفي رجوعه. والذي عليه علماؤنا أنه رجع عن إباحتها. أما عمران بن حصين فثبت على الإباحة. وكذلك ابن عباس على الصحيح. وقال مالك: يُفسخ نكاح المتعة قبل البناء وبعد البناء، وفسخه بغير طلاق، وقيل: بطلاق، ولا حد فيه على الصحيح من المذهب، وأرجح الأقوال أنها رخصة للمسافر ونحوه من أحوال الضرورات، ووجه مخالفتها للمقصد من النكاح ما فيها من التأجيل. وللنظر في ذلك مجال.

والذي يُستخلص من مختلف الأخبار أن المتعة أذن فيها رسول الله ﷺ مرتين، ونهى عنها مرتين، والذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرر ولكنه إناطة إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ. وقد ثبت أن الناس استمتعوا في زمن أبي بكر، وعمر، ثم نهى عنها عمر في آخر خلافته. والذي استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدة العصمة، مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجهُ. ويشترط فيه ما يشترط في النكاح من

(1) بفاء بعد الشين، أي: إلا قليل. وأصله من قولهم: شفيت الشمس إذا غربت، وفي بعض الكتب: شقي.

صداق وإشهاد وولي حيث يُشترط، وأنها تبين منه عند انتهاء الأجل، وأنها لا ميراث فيها بين الرجل والمرأة، إذا مات أحدهما في مدة الاستمتاع، وأن عدتها حيضة واحدة، وأن الأولاد لاحقون بأبيهم المستمتع. وشذ النحاس فزعم أنه لا يلحق الولد بأبيه في نكاح المتعة. ونحن نرى أن هذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة في نكاح المتعة، وليس سياقها سامحاً بذلك، ولكنها صالحة لاندراج المتعة في عموم ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم﴾ فيرجع في مشروعية نكاح المتعة إلى ما سمعت آنفاً.

[25] ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (25)﴾.

عطف قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ على قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: 24] تخصيصاً لعمومه بغير الإماء، وتقييداً لإطلاقه باستطاعة الطَّول.

والطَّول بفتح الطاء وسكون الواو: القدرة، وهو مصدر طال المجازي بمعنى قدر، وذلك أن الطُّول يستلزم المقدرة على المناولة؛ فلذلك يقولون: تطاول لكذا، أي: تمطى ليأخذه، ثم قالوا: تطاول، بمعنى تكلف المقدرة، «وأين الثريا من يد المتطاول» فجعلوا لطال الحقيقي مصدراً بضم الطاء وجعلوا لطال المجازي مصدراً بفتح الطاء وهو مما فرقت فيه العرب بين المعنيين المشتركين.

و﴿ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ قرأه الجمهور بفتح الصاد وقرأه الكسائي بكسر الصاد على اختلاف معنَيَيْ (أحصن) كما تقدم آنفاً، أي: اللاتي أحصنَّ أنفسهن، أو أحصنهن أولياؤهن، فالمراد العفيفات. والمحصنات هنا وصف خرج مخرج الغالب، لأن المسلم لا يقصد إلا إلى نكاح امرأة عفيفة، قال تعالى: ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: 3]، أي: بحسب خُلُق الإسلام، وقد قيل: إن الإحصان يطلق على الحرية، وأن المراد بالمحصنات الحرائر، ولا داعي إليه، واللغة لا تساعد عليه.

وظاهر الآية أن الطَّول هنا هو القدرة على بذل مهر لامرأة حرة احتاج لتزوجها: أولى، أو ثانية، أو ثالثة، أو رابعة، لأن الله ذكر عدم استطاعة الطول في مقابلة قوله: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء: 24]، وقوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24]

ولذلك كان هذا الأصح في تفسير الطول. وهو قول مالك، وقاله ابن عباس، ومجاهد، وابن جبير، والسدي، وجابر بن زيد، وذهب أبو حنيفة إلى أن من كانت له زوجة واحدة فهي طَول فلا يباح له تزوج الإماء؛ لأنه طالب شهوة إذ كانت عنده امرأة تعفه عن الزنا، ووقع لمالك ما يقرب من هذا في كتاب محمد بن المواز، وهو قول ابن حبيب، واستحسنه اللخمي والطبري، وهو تضييق لا يناسب يسر الإسلام على أن الحاجة إلى امرأة ثانية قد لا يكون لشهوة بل لحاجة لا تسدها امرأة واحدة، فتعين الرجوع إلى طلب التزوج، ووجود المقدرة. وقال ربيعة، والنخعي، وقتادة، وعطاء، والثوري: الطَّول: الصبر والجَلَد على نكاح الحرائر.

ووقع لمالك في كتاب محمد: أن الذي يجد مهر حرة ولا يقدر على نفقتها، لا يجوز له أن يتزوج أمة، وهذا ليس لكون النفقة من الطَّول ولكن لأن وجود المهر طَول، والنفقة لا محيص عنها في كليهما، وقال أصبغ: يجوز لهذا أن يتزوج أمة لأن نفقة الأمة على أهلها إن لم يضمَّها الزوج إليه، وظاهر أن الخلاف في حال. وقوله: ﴿أَن يَنكِحَ﴾ معمول ﴿طَوْلًا﴾ بحذف اللام أو (على) إذ لا يتعدى هذا المصدر بنفسه.

ومعنى ﴿أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾، أي: ينكح النساء الحرائر أبكاراً أو ثيبات، دل عليه قوله: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾.

وإطلاق المحصنات على النساء اللاتي يتزوجهن الرجال إطلاق مجازي بعلاقة المآل، أي: اللائي يصرن محصنات بذلك النكاح إن كن أبكاراً، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36]، أي: عنباً آيلًا إلى خمر؛ أو بعلاقة ما كان، إن كن ثيبات كقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2] وهذا بيِّن، وفيه غنية عن تأويل المحصنات بمعنى الحرائر، فإنه إطلاق لا تساعد عليه اللغة، لا على الحقيقة ولا على المجاز، وقد تساهل المفسرون في القول بذلك.

وقد وُصف المحصنات هنا بالمؤمنات، جرياً على الغالب، ومعظم علماء الإسلام على أن هذا الوصف خرج للغالب، ولعل الذي حملهم على ذلك أن استطاعة نكاح الحرائر الكتابيات طَول، إذ لم تكن إباحة نكاحهن مشروطة بالعجز عن الحرائر المسلمات، وكان نكاح الإماء المسلمات مشروطاً بالعجز عن الحرائر المسلمات، فحصل من ذلك أن يكون مشروطاً بالعجز عن الكتابيات أيضاً بقاعدة قياس المساواة. وعلة ذلك أن نكاح الأمة يعرِّض الأولاد للرق، بخلاف نكاح الكتابية، فتعطيل مفهوم قوله: ﴿ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ مع ﴿ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ حصل بأدلة أخرى، فلذلك ألغوا الوصف هنا، وأعملوه في قوله: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾. وشذ بعض الشافعية، فاعتبروا رخصة نكاح الأمة

المسلمة مشروطة بالعجز عن الحرة المسلمة. ولو مع القدرة على نكاح الكتابية، وكأن فائدة ذكر وصف المؤمنات هنا أن الشارع لم يكترث عند التشريع بذكر غير الغالب المعتبر عنده، فصار المؤمنات هنا كاللقب في نحو: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين».

والفتيات جمع فتاة، وهي في الأصل الشابة كالفتى، والمراد بها هنا الأمة أطلق عليها الفتاة كما أطلق عليها الجارية، وعلى العبد الغلام، وهو مجاز بعلاقة اللزوم، لأن العبد والأمة يعاملان معاملة الصغير في الخدمة، وقلة المبالاة. ووصف المؤمنات عقب الفتيات مقصود للتقييد عند كافة السلف، وجمهور أئمة الفقه، لأن الأصل أن يكون له مفهوم، ولا دليل يدل على تعطيله، فلا يجوز عندهم نكاح أمة كتابية.

والحكمة في ذلك أن اجتماع الرق والكفر يباعد المرأة عن الحرمة في اعتبار المسلم، فيقل الوفاق بينهما، بخلاف أحد الوصفين، ويظهر أثر ذلك في الأبناء إذ يكونون أرقاء مع مشاهدة أحوال الدين المخالف فيمتد البون بينهم وبين أبيهم، وقال أبو حنيفة: موقع وصف المؤمنات هنا كموقعه مع قوله: ﴿ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، فلم يشترط في نكاح الأمة كونها مؤمنة، قال أبو عمر بن عبدالبر: ولا أعرف هذا القول لأحد من السلف إلا لعمرو بن شرحبيل ـ وهو تابعي قديم ـ روى عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب؛ ولأن أبا حنيفة لا يرى إعمال المفهوم.

وتقدم آنفاً معنى ﴿مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾.

والإضافة في قوله: ﴿أَيْمَٰنُكُم﴾ وقوله: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ﴾ للتقريب وإزالة ما بقي في نفوس العرب من احتقار العبيد والإماء والترفع عن نكاحهم وإنكاحهم، وكذلك وصف المؤمنات، وإن كنا نراه للتقييد فهو لا يخلو مع ذلك من فائدة التقريب، إذ الكفاءة عند مالك تعتمد الدين أولًا.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُمْ﴾ اعتراض جمع معاني شتى، منها: أنه أمر، وقيد للأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ إلخ؛ وقد تحول الشهوة والعجلة دون تحقيق شروط الله تعالى، فأحالهم على إيمانهم المطلع عليه ربهم. ومن تلك المعاني أنه تعالى أمر بنكاح الإماء عند العجز عن الحرائر، وكانوا في الجاهلية لا يرضون بنكاح الأمة وجعلها حليلة، ولكن يقضون منهن شهواتهم بالبغاء، فأراد الله إكرام الإماء المؤمنات، جزاء على إيمانهن، وإشعارًا بأن وحدة الإيمان قرَّبت الأحرار من العبيد، فلما شرع ذلك كله ذيله بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُمْ﴾، أي: بقوته، فلما كان الإيمان، هو الذي رفع المؤمنين عند الله درجات، كان إيمان الإماء مقنعاً للأحرار بترك

الاستنكاف عن تزوجهن، ولأنه رُبَّ أَمَة يكون إيمانها خيراً من إيمان رجل حر، وهذا كقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. وقد أشار إلى هذا الأخير صاحب الكشاف، وابن عطية.

وقوله: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ تذييل ثان أكد به المعنى الثاني المراد من قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِكُمْ﴾ فإنه بعد أن قرب إليهم الإماء من جانب الوحدة الدينية قربهن إليهم من جانب الوحدة النوعية، وهو أن الأحرار والعبيد كلهم من بني آدم فـ«من» اتصالية.

وفرَّع عن الأمر بنكاح الإماء بيان كيفية ذلك فقال: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ وشرط الإذن لئلا يكون سِرًّا وزنى، ولأن نكاحهن دون ذلك اعتداء على حقوق أهل الإماء.

والأهل هنا بمعنى السادة المالكين، وهو إطلاق شائع على سادة العبيد في كلام الإسلام، وأحسب أنه من مصطلحات القرآن تلطفاً بالعبيد، كما وقع النهي أن يقول العبد لسيده: سيدي، بل يقول: مولاي. ووقع في حديث بريرة: أن أهلها أبوا إلا أن يكون الولاء لهم.

والآية دليل على ولاية السيد لأمته، وأنه إذا نكحت الأمة بدون إذن السيد فالنكاح مفسوخ، ولو أجازه سيدها. واختلف في العبد: فقال الشعبي، والأوزاعي، وداود: هو كالأمة. وقال مالك، وأبو حنيفة، وجماعة من التابعين: إذا أجازه السيد جاز، ويحتج بها لاشتراط أصل الولاية في المرأة، احتجاجاً ضعيفاً، واحتج بها الحنفية على عكس ذلك، إذ سمَّى الله ذلك إذناً ولم يسمه عقداً، وهو احتجاج ضعيف، لأن الإذن يطلق على العقد لا سيما بعد أن دخلت عليه باء السببية المتعلقة بـ«انكحوهن».

والقول في الأجور والمعروف تقدم قريباً. غير أن قوله: ﴿وَءَاتُوهُنَّ﴾ وإضافة الأجور إليهن، دليل على أن الأمة أحق بمهرها من سيدها، ولذلك قال مالك في كتاب الرهون، من المدونة: إن على سيدها أن يجهزها بمهرها. ووقع في كتاب النكاح الثاني منها: إن لسيدها أن يأخذ مهرها. فقيل: هو اختلاف من قول مالك، وقيل: إن قوله في كتاب النكاح: إذا لم تُبَوَّأ أو إذا جهزها من عنده قبل ذلك، ومعنى تبوأ إذا جعل سكناها مع زوجها في بيت سيدها.

وقوله: ﴿مُحْصَنَـٰتٍ﴾ حال من ضمير الإماء، والإحصان التزوج الصحيح، فهي حال مقدَّرة، أي: ليصرن محصنات.

وقوله: ﴿غَيْرَ مُسَـٰفِحَـٰتٍ﴾ صفة للحال، وكذلك ﴿وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾ قصد منها

تفظيع ما كانت ترتكبه الإماء في الجاهلية بإذن مواليهن لاكتساب المال بالبغاء ونحوه، وكان الناس يومئذ قريباً عصرهم بالجاهلية.

والمسافحات الزواني مع غير معين. ومتخذات الأخدان هن متخذات أخلاء تتخذ الواحدة خليلًا تختص به لا تألف غيره. وهذا وإن كان يشبه النكاح من جهة عدم التعدد، إلا أنه يخالفه من جهة التستر وجهل النسب وخلع برقع المروءة، ولذلك عطفه على قوله: ﴿غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾ سَدًّا لمداخل الزنى كلها. وتقدم الكلام على أنواع المعاشرة التي كان عليها أهل الجاهلية في أول هذه السورة.

وقرأه الكسائي ـ بكسر الصاد ـ وقرأه الجمهور ـ بفتح الصاد ـ.

وقوله: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾، أي: أحصنهن أزواجهن، أي: فإذا تزوجن. فالآية تقتضي أن التزوج شرط في إقامة حد الزنا على الإماء، وأن الحد هو الجلد المعين لأنه الذي يمكن فيه التنصيف بالعدد، واعلم أنا إذا جرينا على ما حققناه مما تقدم في معنى الآية الماضية تعين أن تكون هذه الآية نزلت بعد شرع حد الجلد للزانية والزاني بآية سورة النور. فتكون مخصصة لعموم الزانية بغير الأمة، ويكون وضع هذه الآية في هذا الموضع مما ألحق بهذه السورة إكمالًا للأحكام المتعلقة بالإماء كما هو واقع في نظائر عديدة، كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير.

وهذه الآية تحيَّر فيها المتأولون لاقتضائها أن لا تحد الأمة في الزنى إلا إذا كانت متزوجة، فتأولها عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عمر بأن الإحصان هنا الإسلام، ورأوا أن الأمة تحد في الزنا سواء كانت متزوجة أم عزبى، وإليه ذهب الأئمة الأربعة. ولا أظن أن دليل الأئمة الأربعة هو حمل الإحصان هنا على معنى الإسلام، بل ما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن؛ فأوجب عليها الحد. قال ابن شهاب: فالأمة المتزوجة محدودة بالقرآن، والأمة غير المتزوجة محدودة بالسنة. ونِعْمَ هذا الكلام. قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: في حمل الإحصان في الآية على الإسلام بُعد؛ لأن ذكر إيمانهن قد تقدم في قوله: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ وهو تدقيق، وإن أباه ابن عطية.

وقد دلت الآية على أن حدَّ الأمة الجَلد، ولم تذكر الرجم، فإذا كان الرجم مشروعاً قبل نزولها دلت على أن الأمة لا رجم عليها، وهو مذهب الجمهور، وتوقف أبو ثور في ذلك، وإن كان الرجم قد شرع بعد ذلك فلا تدل الآية على نفي رجم الأمة، غير أن قصد التنصيف في حدها يدل على أنها لا يبلغ بها حد الحرة، فالرجم ينتفي لأنه لا يقبل التجزئة، وهو ما ذَهِلَ عنه أبو ثور. وقد روي عن عمر بن الخطاب: أنه سئل

عن حد الأمة فقال: الأمة ألقت فروة رأسها من وراء الدار، أي: ألقت في بيت أهلها قناعها، أي: أنها تخرج إلى كل موضع يرسلها أهلها إليه لا تقدر على الامتناع من ذلك، فتصير إلى حيث لا تقدر على الامتناع من الفجور، قالوا: فكان يرى أن لا حد عليها إذا فجرت ما لم تتزوج، وكأنه رأى أنها إذا تزوجت فقد منعها زوجها. وقوله هذا وإن كان غير المشهور عنه، ولكننا ذكرناه لأن فيه للمتبصر بتصريف الشريعة عبرة في تغليظ العقوبة بمقدار قوة الخيانة وضعف المعذرة.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب: ﴿أُحْصِنَّ﴾ بضم الهمزة وكسر الصاد مبنياً للنائب، وهو بمعنى محصَنات المفتوح الصاد. وقرأه حمزة، والكسائي وأبو بكر عن عاصم، وخلف: بفتح الهمزة وفتح الصاد، وهو معنى محصِنات ـ بكسر الصاد ـ.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ إشارة إلى الحكم الصالح لأن يتقيد بخشية العنت، وذلك الحكم هو نكاح الإماء.

والعنت: المشقة. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ [البقرة: 220]، وأريد به هنا مشقة العُزبة التي تكون ذريعة إلى الزنا، فلذلك قال بعضهم: أريد بالعنت الزنا.

وقوله: ﴿وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، أي: إذا استطعتم الصبر مع المشقة إلى أن يتيسر له نكاح الحرة فذلك خير. لئلا يوقع أبناءه في ذل العبودية المكروهة للشارع لولا الضرورة، ولئلا يوقع نفسه في مذلة تصرف الناس في زوجه.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، أي: إن خفتم العنت ولم تصبروا عليه، وتزوجتم الإماء، وعليه فهو مؤكد لمعنى الإباحة، مؤذن بأن إباحة ذلك لأجل رفع الحرج، لأن الله رحيم بعباده، غفور، فالمغفرة هنا بمعنى التجاوز عما ما يقتضي مقصدُ الشريعة تحريمَه، فليس هنا ذنب حتى يغفر.

[26] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (26)﴾.

تذييل يقصد منه استئناس المؤمنين واستنزال نفوسهم إلى امتثال الأحكام المتقدمة من أول السورة إلى هنا، فإنها أحكام جمة وأوامر ونواه تفضي إلى خلع عوائد ألفوها، وصرفهم عن شهوات استباحوها، كما أشار إليه قوله بعد هذا: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [النساء: 27]، أي: الاسترسال على ما كانوا عليه في الجاهلية، فأعقب ذلك ببيان أن في ذلك بياناً وهدى، حتى لا تكون شريعة هذه الأمة دون شرائع الأمم التي قبلها، بل تفُوقها في انتظام أحوالها، فكان هذا كالاعتذار على ما ذكر من المحرمات.

فقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ تعليل لتفصيل الأحكام في مواقع الشبهات كي لا يضلوا كما ضل من قبلهم، ففيه أن هذه الشريعة أهدى مما قبلها.

وقوله: ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ بيان لقصد إلحاق هذه الأمة بمزايا الأمم التي قبلها.

والإرادة: القصد والعزم على العمل، وتطلق على الصفة الإلهية التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه. والامتنان بما شرعه الله للمسلمين من توضيح الأحكام قد حصلت إرادته فيما مضى، وإنما عبِّر بصيغة المضارع هنا للدلالة على تجدد البيان واستمراره، فإن هذه التشريعات دائمة مستمرة تكون بياناً للمخاطبين ولمن جاء بعدهم، وللدلالة على أن الله يبقي بعدها بياناً متعاقباً.

وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ انتصب فعل «يبيِّن» بأن المصدرية محذوفة، والمصدر المنسبك مفعول ﴿يُرِيدُ﴾، أي: يريد الله البيان لكم والهدى والتوبة، فكان أصل الاستعمال ذكر (أن) المصدرية، ولذلك فاللام هنا لتوكيد معنى الفعل الذي قبلها، وقد شاعت زيادة هذه اللام بعد مادة الإرادة وبعد مادة الأمر معاقِبة لأن المصدرية. تقول: أريد أن تفعل وأريد لتفعل، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [التوبة: 32]، وقال: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [الصف: 8]، وقال: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: 66]، وقال: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: 15] فإذا جاؤوا باللام أشبهت لام التعليل فقدروا «أن» بعد اللام المؤكدة كما قدَّروها بعد لام كي لأنها أشبهتها في الصورة، ولذلك قال الفراء: اللام نائبة عن أن المصدرية. وإلى هذه الطريقة مال صاحب الكشاف.

وقال سيبويه: هي لام التعليل، أي: لام كي، وأن ما بعدها علة، ومفعولَ الفعل الذي قبلها محذوف يقدر بالقرينة، أي: يريد الله التحليل والتحريم ليبيِّن، ومنهم من قرر قول سيبويه بأن المفعول المحذوف دل عليه التعليل المذكور فيقدر: يريد الله البيان ليبين، فيكون الكلام مبالغة بجعل العلة نفس المعلل.

وقال الخليل وسيبويه في رواية عنه: اللام ظرف مستقر هو خبر عن الفعل السابق، وذلك الفعل مقدر بالمصدر دون سابك على حد «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه»، أي: إرادة الله كائنة للبيان، ولعل الكلام عندهم محمول على المبالغة كأن إرادة الله انحصرت في ذلك. وقالت طائفة قليلة: هذه اللام للتقوية على خلاف الأصل، لأن لام التقوية إنما يجاء بها إذا ضعف العامل بالفرعية أو بالتأخر. وأحسن الوجوه قول سيبويه، بدليل دخول اللام على كي في قول قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي:

أردتُ لكيما يعلَمَ الناسُ أنّها   سراويلُ قيس والوفود شهود

وعن النحاس أن بعض القراء سمّى هذه اللام: لام (أن).

ومعنى ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ الهداية إلى أصول ما صلح به حال الأمم التي سبقتنا، من كليات الشرائع، ومقاصدها. قال الفخر: فإن الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها، إلا أنها متفقة في باب المصالح. **قلت**: فهو كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: 13] الآية.

وقوله: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾، أي: يتقبل توبتكم، إذ آمنتم ونبذتم ما كان عليه أهل الشرك من نكاح أزواج الآباء، ونكاح أمهات نسائكم، ونكاح الربائب، والجمع بين الأختين.

ومعنى ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ يقبل توبتكم الكاملة باتباع الإسلام، فلا تنقضوا ذلك بارتكاب الحرام. وليس معنى ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ يوفقكم للتوبة، فيشكل بأن مراد الله لا يتخلف، إذ ليس التوفيق للتوبة بمطرد في جميع الناس. فالآية تحريض على التوبة بطريق الكناية لأن الوعد بقبولها يستلزم التحريض عليها مثل ما في الحديث: «**فيقول هل من مستغفر فأغفر له، هل من داع فأستجيب له**»، هذا هو الوجه في تفسيرها، وللفخر وغيره هنا تكلفات لا داعي إليها.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ مناسب للبيان والهداية والترغيب في التوبة بطريق الوعد بقَبولها، فإن كل ذلك أثر العلم والحكمة في إرشاد الأمة وتقريبها إلى الرشد.

[27] ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿27﴾﴾.

كرر قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ ليرتب عليه قوله: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا﴾ فليس بتأكيد لفظي، وهذا كما يعاد اللفظ في الجزاء والصفة ونحوها، كقول الأحوص في الحماسة:

فإذا تزول تزولُ عن متخمِّط   تُخشَى بوادرهُ على الأقْران

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63]، والمقصد من التعرض لإرادة الذين يتبعون الشهوات تنبيه المسلمين إلى دخائل أعدائهم، ليعلموا الفرق بين مراد الله من الخلق، ومراد أعوان الشياطين، وهم الذين يتبعون الشهوات. ولذلك قدم المسند إليه على الخبر الفعلي في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ ليدل على

التخصيص الإضافي، أي: الله وحده هو الذي يريد أن يتوب عليكم، أي: يحرضكم على التوبة والإقلاع عن المعاصي، وأما الذين يتبعون الشهوات فيريدون انصرافكم عن الحق، وميلكم عنه إلى المعاصي. وإطلاق الإرادة على رغبة أصحاب الشهوات في ميل المسلمين عن الحق لمشاكلة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: 26]. والمقصود: ويحب الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا. ولما كانت رغبتهم في ميل المسلمين عن الحق رغبة لا تخلو عن سعيهم لحصول ذلك، أشبهت رغبتهم إرادة المريد للفعل. ونظيره قوله تعالى ـ بعد هذه الآية ـ: ﴿يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾ [النساء: 44].

وحذف متعلق ﴿تَمِيلُوا۟﴾ لظهوره من قرينة المقام، وأراد بالذين يتبعون الشهوات الذين تغلبهم شهواتهم على مخالفة ما شرعه الله لهم: من الذين لا دين لهم. وهم الذين لا ينظرون في عواقب الذنوب ومفاسدها وعقوبتها، ولكنهم يرضون شهواتهم الداعية إليها. وفي ذكر هذه الصلة هنا تشنيع لحالهم، ففي الموصول إيماء إلى تعليل الخبر، والمراد بهم المشركون: أرادوا أن يتبعهم المسلمون في نكاح أزواج الآباء، واليهود أرادوا أن يتبعوهم في نكاح الأخوات من الأب ونكاح العمات والجمع بين الأختين، والميل العظيم هو البعد عن أحكام الشرع والطعن فيها، فكان المشركون يحببون للمسلمين الزنى ويعرضون عليهم البغايا، وكان المجوس يطعنون في تحريم ابنة الأخ وابنة الأخت ويقولون: لماذا أحل دينكم ابنة العمة وابنة الخالة، وكان اليهود يقولون: لا تحرم الأخت التي للأب ولا تحرم العمة ولا الخالة ولا العم ولا الخال، وعبر عن جميع ذلك بالشهوات لأن مجيء الإسلام قد بيَّن انتهاء إباحة ما أبيح في الشرائع الأخرى، بله ما كان حراماً في الشرائع كلها وتساهل فيه أهل الشرك.

[28] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿28﴾﴾.

أعقب الاعتذار الذي تقدم بقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: 26] بالتذكير بأن الله لا يزال مراعياً رفقه بهذه الأمة وإرادته بها اليسر دون العسر، إشارة إلى أن هذا الدين بيَّن حفظ المصالح ودرء المفاسد، في أيسر كيفية وأرفقها، فربما ألغت الشريعة بعض المفاسد إذا كان في الحمل على تركها مشقة أو تعطيل مصلحة، كما ألغت مفاسد نكاح الإماء نظراً للمشقة على غير ذي الطَّول.

والآيات الدالة على هذا المعنى بلغت مبلغ القطع كقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]، وفي الحديث الصحيح: «**إن هذا الدين يسر ولن يشادَّ هذا الدين أحد إلا غلبه**»،

وكذلك كان يأمر أصحابه الذين يرسلهم إلى بث الدين؛ فقال لمعاذ وأبي موسى: «**يسِّرا ولا تُعسِّرا**»، وقال: «**إنما بُعثتم مبشِّرين لا منفِّرين**». وقال لمعاذ لما شكا بعض المصلين خلفه من تطويله: «**أفتان أنت**». فكان التيسير من أصول الشريعة الإسلامية، وعنه تفرعت الرخص بنوعيها.

وقوله: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ تذييل وتوجيه للتخفيف، وإظهار لمزية هذا الدين وأنه أليق الأديان بالناس في كل زمان ومكان، ولذلك فما مضى من الأديان كان مراعى فيه حال دون حال، ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ الآية في سورة الأنفال [66]. وقد فسر بعضهم الضعف هنا بأنه الضعف من جهة النساء. قال طاووس: ليس يكون الإنسان في شيء أضعف منه في أمر النساء، وليس مراده حصر معنى الآية فيه، ولكنه مما روعي في الآية لا محالة، لأن من الأحكام المتقدمة ما هو ترخيص في النكاح.

[29] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾.

استئناف من التشريع المقصود من هذه السورة. وعلامة الاستئناف افتتاحه بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، ومناسبته لما قبله أن أحكام المواريث والنكاح اشتملت على أوامر بإيتاء ذي الحق في المال حقه، كقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 2]، وقوله: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24]، وقوله: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا﴾ [النساء: 4] الآية، فانتقل من ذلك إلى تشريع عام في الأموال والأنفس.

وقد تقدم أن الأكل مجاز في الانتفاع بالشيء انتفاعاً تاماً، لا يعود معه إلى الغير، فأكل الأموال هو الاستيلاء عليها نبيه عدم إرجاعها لأربابها، وغالب هذا المعنى أن يكون استيلاء ظلم، وهو مجاز صار كالحقيقة. وقد يطلق على الانتفاع المأذون فيه كقوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: 4]، وقوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 6]، ولذلك غلب تقييد المنهي عنه من ذلك بقيد ﴿بِٱلْبَٰطِلِ﴾ ونحوه.

والضمير المرفوع بـ﴿تَأْكُلُوٓا۟﴾، والضمير المضاف إليه أموال: راجعان إلى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، وظاهر أن المرء لا يُنهى عن أكل مال نفسه، ولا يسمى انتفاعه بماله أكلًا، فالمعنى: لا يأكل بعضهم مال بعض. والباطل ضد الحق، وهو ما لم يشرعه الله ولا كان عن إذن ربه، والباء فيه للملابسة.

والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾ منقطع، لأن التجارة ليست من أكل

الأموال بالباطل، فالمعنى: لكن كون التجارة غير منهي عنه. وموقع المنقطع هنا بيِّن جار على الطريقة العربية، إذ ليس يلزم في الاستدراك شمول الكلام السابق للشيء المستدرك ولا يفيد الاستدراك حصراً، ولذلك فهو مقتضى الحال، ويجوز أن يجعل قيد (الباطل) في حالة الاستثناء مُلغى، فيكون استثناء من أكل الأموال ويكون متصلًا، وهو يقتضي أن الاستثناء قد حصر إباحة أكل الأموال في التجارة، وليس كذلك، وأيًّا ما كان الاستثناء فتخصيص التجارة بالاستدراك أو بالاستثناء لأنها أشد أنواع أكل الأموال شَبَهاً بالباطل، إذ التبرعات كلها أكل أموال عن طيب نفس، والمعاوضات غير التجارات كذلك، لأن أخذ كلا المتعاوضين عوضاً عما بذله للآخر مساوياً لقيمته في نظره يُطيِّب نفسه. وأما التجارة فلأجل ما فيها من أخذ المتصدي للتجر مالًا زائداً على قيمة ما بذله للمشتري قد تشبه أكل المال بالباطل، فلذلك خُصَّت بالاستدراك أو الاستثناء.

وحكمة إباحة أكل المال الزائد فيها أن عليها مدار رواج السلع الحاجية والتحسينية، ولولا تصدي التجار وجلبهم السلع لما وجد صاحب الحاجة ما يسد حاجته عند الاحتياج. ويشير إلى هذا ما في الموطأ عن عمر بن الخطاب أنه قال في احتكار الطعام: ولكن أيما جالبٍ جَلَبَ على عمود كبِده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء ويمسك كيف شاء.

وقرأ الجمهور: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةٌ﴾ برفع تجارة على أنه فاعل لكان من كان التامة، أي: تقع. وقرأه عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف بنصب تجارة على أنه خبر كان الناقصة، وتقدير اسمها: إلا أن تكون الأموال تجارة، أي: أموال تجارة.

وقوله: ﴿عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ صفة لـ﴿تِجَٰرَةٌ﴾، و﴿عَن﴾ فيه للمجاوزة، أي: صادرة عن التراضي وهو الرضا من الجانبين بما يدل عليه من لفظ أو عُرف. وفي الآية ما يصلح أن يكون مستنداً لقول مالك من نفي خيار المجلس: لأن الله جعل مناط الانعقاد هو التراضي، والتراضي يحصل عند التبايع بالإيجاب والقَبول.

وهذه الآية أصل عظيم في حرمة الأموال، وقد قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس**». وفي خطبة حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام**».

وتقديم النهي عن أكل الأموال على النهي عن قتل الأنفس، مع أن الثاني أخطر، إما لأن مناسبة ما قبله أفضت إلى النهي عن أكل الأموال فاستحق التقديم لذلك، وإما لأن المخاطبين كانوا قريبي عهد بالجاهلية، وكان أكل الأموال أسهل عليهم، وهم أشد استخفافاً به منهم بقتل الأنفس، لأنه كان يقع في مواقع الضعف حيث لا يدفع صاحبه

عن نفسه كاليتيم والمرأة والزوجة. فأكل أموال هؤلاء في مأمن من التبعات بخلاف قتل النفس، فإن تبعاته لا يسلم منها أحد، وإن بلغ من الشجاعة والعزة في قومه كل مبلغ، ولا أمنع من كُليب وائل، لأن القبائل ما كانت تهدر دماء قتلاها.

[29، 30] ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (29) وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا (30)﴾.

قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ نهي عن أن يقتل الرجل غيره، فالضميران فيه على التوزيع، إذ قد عُلم أن أحداً لا يقتل نفسه فينهى عن ذلك، وقتل الرجل نفسه داخل في النهي، لأن الله لم يبح للإنسان إتلاف نفسه كما أباح له صرف ماله، أما أن يكون المراد هنا خصوص النهي عن قتل المرء نفسه فلا. وأما ما في مسند أبي داود: أن عمرو بن العاص رضي الله عنه تيمَّم في يوم شديد البرد ولم يغتسل، وذلك في غزوة ذات السلاسل وصلى بالناس، وبلغ ذلك رسول الله، فسأله وقال: يا رسول الله، إن الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، فلم ينكر عليه النبي ﷺ، فذلك من الاحتجاج بعموم ضمير ﴿تَقْتُلُوٓاْ﴾ دون خصوص السبب.

وقوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ﴾، أي: المذكور: من أكل المال بالباطل والقتل. وقيل: الإشارة إلى ما ذكر من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: 19] لأن ذلك كله لم يرد بعده وعيد، وورد وعيد قبله، قاله الطبري، وإنما قيده بالعدوان والظلم ليخرج أكل المال بوجه الحق، وقتل النفس كذلك، كقتل القاتل، وفي الحديث: «**فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**».

والعدوان - بضم العين - مصدر بوزن كفران، ويقال - بكسر العين - وهو التسلط بشدة، فقد يكون بظلم غالباً، ويكون بحق، قال تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 193]، وعطف قوله: ﴿وَظُلْمًا﴾ على ﴿عُدْوَٰنًا﴾ من عطف الخاص على العام.

و«سوف» حرف يدخل على المضارع فيمحِّضه للزمن المستقبل، وهو مرادف للسين على الأصح، وقال بعض النحاة: «سوف» تدل على مستقبل بعيد وسمَّاه: التسويف، وليس في الاستعمال ما يشهد لهذا، وقد تقدم عند قوله: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ في هذه السورة [10]. و﴿نُصْلِيهِ﴾ نجعله صالياً أو محترقاً، وقد مضى فعل صَلِيَ أيضاً، ووجه نصب ﴿نَارًا﴾ هنالك، والآية دلت على كُلِّيتين من كليات الشريعة: وهما حفظ الأموال، وحفظ الأنفس، من قسم المناسب الضروري.

[31] ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿31﴾﴾.

اعتراض ناسب ذكره بعد ذكر ذنبين كبيرين: وهما قتل النفس، وأكل المال بالباطل، على عادة القرآن في التفنن من أسلوب إلى أسلوب، وفي انتهاز الفرص في إلقاء التشريع عقب المواعظ وعكسه.

وقد دلت إضافة ﴿كَبَآئِرَ﴾ إلى ﴿مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ على أن المنهيَّات قسمان: كبائر، ودونها، وهي التي تسمَّى الصغائر، وصفاً بطريق المقابلة، وقد سميت هنا سيئات. ووعد بأنه يغفر السيئات للذين يجتنبون كبائر المنهيات، وقال في آية النجم [32]: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ فسمَّى الكبائر فواحش وسمَّى مقابلها اللمم، فثبت بذلك أن المعاصي عند الله قسمان: معاصٍ كبيرة فاحشة، ومعاصٍ دون ذلك يكثر أن يلم المؤمن بها، ولذلك اختلف السلف في تعيين الكبائر.

فعن علي: هي سبع: الإشراك بالله، وقتل النفس، وقذف المحصنات، وأكل مال اليتيم، والفرار يوم الزحف، والتعرُّب بعد الهجرة. واستدل لجميعها بما في القرآن من أدلة جازم النهي عنها. وفي حديث البخاري عن النبي ﷺ: «**اتقوا السبع الموبقات..**» فذكر التي ذكرها علي إلا أنه جعل السحر عوض التعرب.

وقال عبدالله بن عمر: هي تسع بزيادة الإلحاد في المسجد الحرام، وعقوق الوالدين. وقال ابن مسعود: هي ما نُهي عنه من أول سورة النساء إلى هنا. وعن ابن عباس: كل ما ورد عليه وعيد نار أو عذاب أو لعنة فهو كبيرة. وعن ابن عباس: الكبائر ما نهى الله عنه في كتابه. وأحسن ضبط الكبيرة قول إمام الحرمين: هي كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين وبضعف ديانته. ومن السلف من قال: الذنوب كلها سواء إن كانت عن عمد. وعن أبي إسحاق الإسفرائيني أن الذنوب كلها سواء مطلقاً، ونفى الصغائر. وهذان القولان واهيان لأن الأدلة شاهدة بتقسيم الذنوب إلى قسمين، ولأن ما تشتمل عليه الذنوب من المفاسد متفاوت أيضاً، وفي الأحاديث الصحيحة إثبات نوع الكبائر وأكبر الكبائر.

ويترتب على إثبات الكبائر والصغائر أحكام تكليفية: منها المخاطبة بتجنب الكبيرة تجنباً شديداً، ومنها وجوب التوبة منها عند اقترابها، ومنها أن ترك الكبائر يعتبر توبة من الصغائر، ومنها سلب العدالة عن مرتكب الكبائر، ومنها نقض حكم القاضي المتلبس بها، ومنها جواز هجران المتجاهر بها، ومنها تغيير المنكر على المتلبس بها. وتترتب عليها مسائل في أصول الدين: منها تكفير مرتكب الكبيرة عند طائفة من الخوارج، التي تفرق بين المعاصي الكبائر والصغائر، واعتباره منزلة بين الكفر والإسلام عند المعتزلة،

خلافاً لجمهور علماء الإسلام. فمن العجائب أن يقول قائل: إن الله لم يميز الكبائر عن الصغائر ليكون ذلك زاجراً للناس عن الإقدام على كل ذنب، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، هكذا حكاه الفخر في التفسير، وقد تبين ذهول هذا القائل، وذهول الفخر عن رده، لأن الأشياء التي نظَّروا بها ترجع إلى فضائل الأعمال التي لا يتعلق بها تكليف، فإخفاؤها يقصد منه الترغيب في توخي مظانها ليكثر الناس من فعل الخير، ولكن إخفاء الأمر المكلف به إيقاع في الضلالة، فلا يقع ذلك من الشارع.

والمَدخل ـ بفتح الميم ـ: اسم مكان الدخول، ويجوز أن يكون مصدراً ميميًّا.

والمعنى: ندخلكم مكاناً كريماً، أو ندخلكم دخولًا كريماً. والكريم هو النفيس في نوعه. فالمراد إما الجنة وإما الدخول إليها، والمراد به الجنة. والمُدخل ـ بضم الميم ـ كذلك مكان أو مصدر أدخل. وقرأ نافع، وأبو جعفر: ﴿مَّدْخَلًا﴾ بفتح الميم، وقرأه بقية العشرة ـ بضم الميم ـ.

[32] ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿32﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29].

والمناسبة بين الجملتين المتعاطفتين: أن التمني يحبب للمتمني الشيء الذي تمناه، فإذا أحبه أتبعه نفسه فرام تحصيله وافتُتن به، فربما بعثه ذلك الافتنان إلى تدبير الحيل لتحصيله إن لم يكن بيده، وإلى الاستئثار به عن صاحب الحق فيغمض عينه عن ملاحظة الواجب من إعطاء الحق صاحبه وعن مناهي الشريعة التي تضمَّنتها الجمل المعطوف عليها. وقد أصبح هذا التمني في زماننا هذا فتنة لطوائف من المسلمين سرت لهم من أخلاق الغلاة في طلب المساواة مما جر أمماً كثيرة إلى نحلة الشيوعية فصاروا يتخبَّطون لطلب التساوي في كل شيء ويعانون إرهاقاً لم يحصِّلوا منه على طائل.

فالنهي عن التمني وتطلع النفوس إلى ما ليس لها جاء في هذه الآية عامًّا، فكان كالتذييل للأحكام السابقة لسد ذرائعها وذرائع غيرها، فكان من جوامع الكلم في درء الشرور. وقد كان التمني من أعظم وسائل الجرائم، فإنه يفضي إلى الحسد، وقد كان أول جرم حصل في الأرض نشأ عن الحسد. ولقد كثر ما انتُهِبَتْ أموال، وقُتِلَتْ نفوس

للرغبة في بسطة رزق، أو فتنة نساء، أو نوال مُلك، والتاريخ طافح بحوادث من هذا القبيل.

والذي يبدو أن هذا التمني هو تمني أموال المثرين، وتمني أنصباء الوارثين، وتمني الاستئثار بأموال اليتامى ذكورهم وإناثهم، وتمني حرمان النساء من الميراث ليناسب ما سبق من إيتاء اليتامى أموالهم. وإنصاف النساء في مهورهن، وترك مضارَّتهن إلجاء إلى إسقاطها، ومن إعطاء أنصباء الورثة كما قسم الله لهم. وكل ذلك من تفضيل بعض الناس على بعض في الرزق.

وقد أبدى القفال مناسبة للعطف تندرج فيما ذكرته. وفي سنن الترمذي عن مجاهد، عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله يغزو الرجال ولا يغزو النساء، وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾. قال الترمذي: هذا حديث مرسل. قال ابن العربي: ورواياته كلها حسان لم تبلغ درجة الصحة.

قلت: لما كان مرسلًا يكون قوله: فأنزل الله ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ﴾ إلخ. من كلام مجاهد، ومعناه أن نزول هذه الآية كان قريباً من زمن قول أم سلمة، فكان في عمومها ما يرد على أم سلمة وغيرها.

وقد رويت آثار: بعضها في أن هذه الآية نزلت في تمني النساء الجهاد، وبعضها في أنها نزلت في قول امرأة: إن للذكر مثل حظ الأنثيين وشهادة امرأتين برجل أفنحن في العمل كذلك؟»، وبعضها في أن رجالًا قالوا: إن ثواب أعمالنا على الضعف من ثواب النساء، وبعضها في أن النساء سألن أجر الشهادة في سبيل الله وقلن لو كتب علينا القتال لقاتلنا. وكل ذلك جزئيات وأمثلة مما شمله عموم ﴿مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾.

والتمني هو طلب حصول ما يعسر حصوله للطالب. وذلك له أحوال: منها أن يتمنى ما هو من فضل الله غير ملتفت فيه إلى شيء في يد الغير، ولا مانع يمنعه من شرع أو عادة، سواء كان ممكن الحصول كتمني الشهادة في سبيل الله، أم كان غير ممكن الحصول كقول النبي ﷺ: «**ولوددتُ أني أُقتل في سبيل الله ثم أُحيى ثم أُقتل ثم أُحيى ثم أُقتل**». وقوله ﷺ: «**ليتنا نرى إخواننا**» يعني المسلمين الذين يجيئون بعده.

ومنها أن يتمنى ما لا يمكن حصوله لمانع عادي أو شرعي، كتمني أم سلمة أن يغزو النساء كما يغزو الرجال، وأن تكون المرأة مساوية الرجل في الميراث، ومنها أن يتمنى تمنياً يدل على عدم الرضا بما ساقه الله والضجر منه، أو على الاضطراب والانزعاج، أو على عدم الرضا بالأحكام الشرعية.

ومنها أن يتمنى نعمة تماثل نعمة في يد الغير مع إمكان حصولها للمتمني بدون أن تسلب من التي هي في يده كتمني علمٍ مثلَ علم المجتهد أو مالٍ مثل مال قارون.

ومنها أن يتمنى ذلك لكن مثله لا يحصل إلا بسلب المنعم عليه به، كتمني مُلك بلدة معينة أو زوجة رجل معين.

ومنها أن يتمنى زوال نعمة عن الغير بدون قصد مصيرها إلى المتمني.

وحاصل معنى النهي في الآية أنه إما نهي تنزيه لتربية المؤمنين على أن لا يشغلوا نفوسهم بما لا قبل لهم بنواله ضرورة أنه سمَّاها تمنياً، لئلا يكونوا على الحالة التي ورد فيها حديث: «**يتمنى على الله الأماني**»، ويكون قوله: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ إرشاد إلى طلب الممكن، إذ قد علموا أن سؤال الله ودعاءه يكون في مرجوِّ الحصول، وإلا كان سوء أدب.

وإما نهي تحريم، وهو الظاهر من عطف به على المنهيات المحرمة، فيكون جريمة ظاهرة، أو قلبية كالحسد، بقرينة ذكره بعد قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29].

فالتمني الأول والرابع غير منهي عنهما، وقد ترجم البخاري في صحيحه باب تمني الشهادة في سبيل الله وباب الاغتباط في العلم والحكمة، وذكر حديث: «**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالًا فسلَّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها الناس**».

وأما التمني الثاني والثالث فمنهي عنهما لأنهما يترتب عليهما اضطراب النفس وعدم الرضا بما قسم الله، والشك في حكمة الأحكام الشرعية.

وأما التمني الخامس والسادس فمنهي عنهما لا محالة، وهو من الحسد، وفي الحديث: «**لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها**»، ولذلك نهى عن أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، إلا إذا كان تمنِّيه في الحالة الخامسة تمني حصول ذلك له بعد من هي بيده بحيث لا يستعجل موته. وقد قال أبو بكر، لما استخلف عمر، يخاطب المهاجرين: فكلكم ورم أنفه يريد أن يكون له الأمر دونه.

والسادس أشد وهو شر الحسدين إلا إذا كان صاحب النعمة يستعين به على ضر يلحق الدين أو الأمة أو على إضرار المتمني.

ثم محل النهي في الآية: هو التمني، وهو طلب ما لا قِبل لأحد بتحصيله بكسبه، لأن ذلك هو الذي يبعث على سلوك مسالك العداء، فأما طلب ما يمكنه تحصيله من غير

ضر بالغير فلا نهي عنه، لأنه بطلبه ينصرف إلى تحصيله فيحصل فائدة دينية أو دنيوية، أما طلب ما لا قِبل له بتحصيله فإن رجع إلى الفوائد الأخروية فلا ضير فيه.

وحكمة النهي عن الأقسام المنهي عنها من التمني أنها تفسد ما بين الناس في معاملاتهم فينشأ عنها التحاسد، وهو أول ذنب عصي الله به، إذ حسد إبليس آدم، ثم ينشأ عن الحسد الغيظ والغضب فيفضي إلى أذى المحسود، وقد قال تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾ [الفلق: 5].

وكان سبب أول جريمة في الدنيا الحسد: إذ حسد أحد ابني آدم أخاه فقتله، ثم إن تمني الأحوال المنهي عنها ينشأ في النفوس أول ما ينشأ خاطراً مجرداً، ثم يربو في النفس رويداً رويداً حتى يصير ملكة، فتدعو المرء إلى اجترام الجرائم ليشفي غلَّته، فلذلك نهوا عنه ليزجروا نفوسهم عند حدوث هاته التمنيات بزاجر الدين والحكمة فلا يدعوها تربو في النفوس. وما نشأت الثورات والدعايات إلى ابتزاز الأموال بعناوين مختلفة إلا من تمني ما فضَّل به الله بعض الناس على بعض، أو إلا أثر من آثار ما فضل الله به بعض الناس على بعض.

وقوله: ﴿بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ صالح لأن يكون مراداً به آحاد الناس، ولأن يكون مراداً به أصنافهم.

وقوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ﴾ الآية: إن أريد بذكر الرجال والنساء هنا قصد تعميم الناس مثل ما يذكر المشرق والمغرب، والبر والبحر، والنجد والغور، فالنهي المتقدم على عمومه. وهذه الجملة مسوقة مساق التعليل للنهي عن التمني قطعاً لعذر المتمنين، وتأنيساً بالنهي، ولذلك فصلت، وإن أريد بالرجال والنساء كلًّا من النوعين بخصوصه بمعنى أن الرجال يختصون بما اكتسبوه، والنساء يختصصن بما اكتسبن من الأموال، فالنهي المتقدم متعلق بالتمني الذي يفضي إلى أكل أموال اليتامى والنساء، أي: ليس للأولياء أكل أموال مواليهم وولاياهم إذ لكل من هؤلاء ما اكتسب. وهذه الجملة علة لجملة محذوفة دلت هي عليها، تقديرها: ولا تتمنوا فتأكلوا أموال مواليكم.

والنصيب: الحظ والمقدار، وهو صادق على الحظ في الآخرة والحظ في الدنيا، وتقدم آنفاً.

والاكتساب: السعي للكسب، وقد يستعار لحصول الشيء ولو بدون سعي وعلاج. و«من» للتبعيض أو للابتداء، والمعنى يحتمل أن يكون استحق الرجال والنساء كل حظه من الأجر والثواب المنجز له من عمله، فلا فائدة في تمني فريق أن يعمل عمل فريق آخر، لأن الثواب غير منحصر في عمل معين، فإن وسائل الثواب كثيرة فلا يسوءكم

النهي عن تمني ما فضَّل الله به بعضكم على بعض. ويحتمل أن المعنى: استحق كل شخص، سواء كان رجلًا أم امرأة، حظه من منافع الدنيا المنجر له مما سعى إليه بجهده، أو الذي هو بعض ما سعى إليه، فتمنى أحد شيئاً لم يسع إليه ولم يكن من حقوقه، وهو تمن غير عادل، فحق النهي عنه، أو المعنى استحق أولئك نصيبهم مما كسبوا، أي: مما شُرع لهم من الميراث ونحوه، فلا يحسد أحدٌ أحداً على ما جعل له من الحق، لأن الله أعلم بأحقية بعضكم على بعض.

وقوله: ﴿وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ إن كان عطفاً على قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ﴾ إلخ، الذي هو علة النهي عن التمني، فالمعنى: للرجال مزاياهم وحقوقهم، وللنساء مزاياهن وحقوقهن، فمن تمنى ما لم يُعَدَّ لصنفه فقد اعتدى، لكن يسأل الله من فضله أن يعطيه ما أعد لصنفه من المزايا، ويجعل ثوابه مساوياً لثواب الأعمال التي لم تُعد لصنفه، كما قال النبي ﷺ للنساء: «**لكن أفضل الجهاد حج مبرور**»، وإن كان عطفاً على النهي في قوله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ﴾ فالمعنى: لا تتمنوا ما في يد الغير واسألوا الله من فضله فإن فضل الله يسع الإنعام على الكل، فلا أثر للتمني إلا تعب النفس.

وقرأ الجمهور: ﴿وَسْـَٔلُواْ﴾ بإثبات الهمزة بعد السين الساكنة وهي عين الفعل، وقرأه ابن كثير والكسائي بفتح السين وحذف الهمزة بعد نقل حركتها إلى السين الساكن قبلها تخفيفاً.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ تذييل مناسب لهذا التكليف، لأنه متعلق بعمل النفس لا يراقب فيه إلا ربه.

[33] ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾﴾.

الجملة معطوفة على جملة: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 32] باعتبار كونه جامعاً لمعنى النهي عن الطمع في مال صاحب المال، قُصد منها استكمال تبيين من لهم حق في المال.

وشأن (كل) إذا حذف ما تضاف إليه أن يعوض التنوين عن المحذوف، فإن جرى في الكلام ما يدل على المضاف إليه المحذوف قدر المحذوف من لفظه أو معناه، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ في سورة البقرة [148]، وكذلك هنا فيجوز أن يكون المحذوف مما دل عليه قوله قبله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ ـ ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ﴾ [النساء: 32] فيقدر: ولكل الرجال والنساء جعلنا موالي، أو لكل تارك جعلنا موالي.

ويجوز أن يقدر: ولكل أحد أو شيء جعلنا موالي.

والجعل من قوله: ﴿جَعَلۡنَا﴾ هو الجعل التشريعي، أي: شرعنا لكل موالي لهم حق في ماله كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾ [الإسراء: 33].

والموالي جمع مولى وهو محل الوَلْي، أي: القرب، وهو محل مجازي وقرب مجازي، والولاء اسم المصدر للوَلْي المجازي.

وفي نظم الآية تقادير جديرة بالاعتبار، وجامعة لمعان من التشريع؛ **الأول**: ولكل تارك، أي: تارك مالًا ﴿جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ﴾، أي: أهل ولاء له، أي: قرب، أي: ورثة. ويتعلق ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ بما في موالي من معنى يلونه، أي: يرثونه، ومن للتبعيض، أي: يرثون مما ترك، وماصدق «ما» الموصولة هو المال، والصلة قرينة على كون المراد بالموالي الميراث، وكون المضاف إليه (كل) هو الهالك أو التارك، ﴿وَلِكُلّٖ﴾ متعلق بـ﴿جَعَلۡنَا﴾، قدِّم على متعلقه للاهتمام.

وقوله: ﴿ٱلۡوَٰلِدَانِ﴾ استئناف بياني بيَّن به المراد من ﴿مَوَٰلِيَ﴾، ويصلح أن يبين به كل المقدر له مضاف. تقديره: لكل تارك. وتبيين كلا اللفظين سواء في المعنى، لأن التارك: والد أو قريب، والموالي: والدون أو قرابة. وفي ذكر ﴿ٱلۡوَٰلِدَانِ﴾ غنية عن ذكر الأبناء لتلازمهما، فإن كان الوالدان من الورثة فالهالك ولد وإلا فالهالك والد. والتعريف في ﴿ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَۚ﴾ عوض عن مضاف إليه، أي: والداهم وأقربوهم، والمضاف إليه المحذوف يدل عليه الموالي، وهذا التقدير يناسب أن يكون ناشئاً عن قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْۖ﴾ [النساء: 32]، أي: ولكل من الصنفين جعلنا موالي يرثونه، وهو الجعل الذي في آيات المواريث.

والتقدير الثاني: ولكل شيء مما تركه الوالدان والأقربون جعلنا موالي، أي: قوماً يلونه بالإرث، أي: يرثونه، أي: يكون تراثاً لهم، فيكون المضاف إليه المحذوف اسماً نكرة عامًّا يبين نوعه المقام، ويكون ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ بياناً لما في تنوين (كل) من الإيهام، ويكون ﴿وَٱلۡأَقۡرَبُونَۚ﴾ فاعلًا لـ﴿تَرَكَ﴾.

وهذا التقدير يناسب أن يكون ناشئاً عن قوله: ﴿مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ [النساء: 32]، أي: في الأموال، أي: ولكل من الذين فضلنا بعضهم على بعض جعلنا موالي يؤول إليهم المال، فلا تتمنوا ما ليس لكم فيه حق في حياة أصحابه، ولا ما جعلناه للموالي بعد موت أصحابه.

التقدير الثالث: (ولكل منكم جعلنا موالي)، أي: عاصبين من الذين تركهم الوالدان، مثل الأعمام والأجداد والأخوال، فإنهم قرباء الأبوين، ومما تركهم الأقربون مثل أبناء الأعمام وأبنائهم وإن تعددوا، وأبناء الأخوات كذلك، فإنهم قرباء الأقربين،

فتكون الآية مشيرة إلى إرجاع الأموال إلى العصبة عند الجمهور، وإلى ذوي الأرحام عند بعض الفقهاء، وذلك إذا انعدم الورثة الذين في آية المواريث السابقة، وهو حكيم مجمل بينه قول النبي ﷺ: «**ألحِقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر**»، وقوله: «**ابن أخت القوم منهم أو من أنفسهم**» رواه أبو داود والنسائي، وقوله: «**الخال وارث من لا وارث له**» أخرجه أبو داود والترمذي، وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 75]، وبذلك أخذ أبو حنيفة، وأحمد، وعليه فـ«ما» الموصولة في قوله: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ بمعنى «من» الموصولة، ولا بدع في ذلك. وهذا التقدير يناسب أن يكون ناشئاً عن قوله تعالى بعد آية المواريث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 13] فتكون تكملة لآية المواريث.

التقدير الرابع: ولكل منكم أيها المخاطبون بقولنا ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 32] ﴿جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾، أي: شرعنا أحكام الولاء لمن هم موال لكم، فحكم الولاء الذي تركه لكم أهاليكم: ﴿ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾، أي: أهل الولاء القديم في القبيلة المنجر من حلف قديم، أو بحكم الولاء الذي عاقدته الأيمان، أي: الأحلاف بينكم وبينهم أيها المخاطَبون، وهو الولاء الجديد الشامل للتبني المحدث، وللحلف المحدث، مثل المؤاخاة التي فرضها النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، فإن الولاء منه ولاء قديم في القبائل، ومنه ما يتعاقد عليه الحاضرون، كما أشار إليه أبو تمام:

أعطيت لي دية القتيل وليس لي ... عقل ولا حلف هناك قديمُ

وعلى هذا التقدير يكون ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ معطوفاً على ﴿ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾. وهذا التقدير يناسب أن يكون ناشئاً عن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ فتكون هذه الآية تكملة لآيات المواريث.

وللمفسرين تقادير أخرى لا تلائم بعض أجزاء النظم إلا بتعسف فلا ينبغي التعريج عليها.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ قيل: معطوف على قوله: ﴿ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾، وقيل: هو جملة مستأنفة استئنافاً بيانياً، كأنه قيل: من هم الموالي؟ فقيل: ﴿ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ إلخ، على أن قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ خبر عن قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ﴾. وأدخلت الفاء في الخبر لتضمن الموصول معنى الشرط، ورجح هذا بأن المشهور أن الوقف على قوله: ﴿وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ وليس على قوله: ﴿أَيْمَٰنُكُمْ﴾. والمعاقدة: حصول العقد من الجانبين، أي: الذين تعاقدتم معهم على أن يكونوا بمنزلة الأبناء أو بمنزلة الإخوة أو بمنزلة أبناء العم.

والأيمان جمع يمين: إما بمعنى اليد، أسند العقد إلى الأيدي مجازاً لأنها تقارن المتعاقدين لأنهم يضعون أيدي بعضهم في أيدي الآخرين، علامة على انبرام العقد، ومن أجل ذلك سمي العقد صفقة أيضاً، لأنه يصفق فيه اليد على اليد، فيكون من باب ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: 3]؛ وإما بمعنى القَسَم لأن ذلك كان يصحبه قَسَم، ومن أجل ذلك سمِّي حِلفاً، وصاحبه حليفاً. وإسناد العقد إلى الإيمان بهذا المعنى مجاز أيضاً، لأن القَسَم هو سبب انعقاد الحلف.

والمراد بـ ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾: قيل موالي الحلف الذي كان العرب يفعلونه في الجاهلية، وهو أن يحالف الرجل الآخر فيقول له: «دمي دمك وهدمي هدمُك»، أي: إسقاط أحدهما للدم الذي يستحقه يمضي على الآخر، وثأري ثأرك وحربي حربُك وسلمي سلمك، وترثني وأرثك وتُطلب بي وأُطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك». وقد جمع هذين الصنفين من الموالي الحصين بن الحُمام من شعراء الحماسة في قوله:

موالِيكم مولَى الولادةِ منكُمُ ومولَى اليمين حابِس قد تُقسِّما

قيل: كانوا جعلوا للمولى السدس في تركة الميت، فأقرته هذه الآية، ثم نسختها آية الأنفال: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 75] قال ابن عباس، والحسن، وقتادة، وابن جبير: ولعل مرادهم أن المسلمين جعلوا للمولى السدس وصية لأن أهل الجاهلية لم تكن عندهم مواريث معينة. وقيل: نزلت هذه الآية في ميراث الإخوة الذين آخى النبي ﷺ بينهم من المهاجرين والأنصار في أول الهجرة، فكانوا يتوارثون بذلك دون ذوي الأرحام، ثم نسخ الله ذلك بآية الأنفال، فتكون هذه الآية منسوخة.

وفي أسباب النزول للواحدي، عن سعيد بن المسيب، أنها نزلت في التبني الذي كان في الجاهلية، فكان المتبنَّى يرث المتبنِّي (بالكسر) مثل تبني النبي ﷺ زيد بن حارثه الكلبي، وتبني الأسود بن عبد يغوث المقداد الكندي، المشهور بالمقداد بن الأسود، وتبنِّي الخطَّاب بن نُفيل عامراً بن ربيعة، وتبنِّي أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة سالماً بن معقل الإصطخري، المشهور بسالم مولى أبي حذيفة، ثم نسخ بالمواريث.

وعلى القول بأن ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ جملة مستأنفة فالآية غير منسوخة، فقال ابن عباس في رواية ابن جبير عنه في البخاري: هي ناسخة لتوريث المتآخين من المهاجرين والأنصار، لأن قوله: ﴿مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ حصر الميراث في القرابة، فتعين على هذا أن قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾، أي: نصيب الذين عاقدت أيمانكم من النصر والمعونة، أو فآتوهم نصيبهم بالوصية، وقد ذهب الميراث. وقال سعيد بن المسيب: نزلت في التبني أمراً بالوصية للمتبنى. وعن الحسن أنها في شأن الموصى له إذا مات قبل موت الموصي أن يجعل الوصية لأقاربه لزوماً.

وقرأ الجمهور: ﴿عَاقَدَتْ﴾ بألف بعد العين وقرأه حمزة، وعاصم، والكسائي، وخلف: ﴿عَقَدَتْ﴾ بدون ألف ومع تخفيف القاف.

والفاء في قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ فاء الفصيحة على جعل قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ معطوفاً على ﴿الْوَٰلِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾، أو هي زائدة في الخبر إن جعل ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ﴾ مبتدأ على تضمين الموصول معنى الشرطية. والأمر في الضمير المجرور على الوجهين ظاهر.

[34] ﴿الرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ فَالصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (34)﴾.

استئناف ابتدائي لذكر تشريع في حقوق الرجال وحقوق النساء والمجتمع العائلي. وقد ذُكر عقب ما قبله لمناسبة الأحكام الراجعة إلى نظام العائلة، لا سيما أحكام النساء، فقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى النِّسَآءِ﴾ أصل تشريعي كلي تتفرع عنه الأحكام التي في الآيات بعده، فهو كالمقدمة.

وقوله: ﴿فَالصَّٰلِحَٰتُ﴾ تفريع عنه مع مناسبته لما ذكر من سبب نزول: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 32] فيما تقدم.

والحكم الذي في هذه الآية حكم عام جيء به لتعليل شرع خاص.

فلذلك فالتعريف في ﴿الرِّجَالُ﴾ و﴿النِّسَآءِ﴾ للاستغراق. وهو استغراق عرفي مبني على النظر إلى الحقيقة، كالتعريف في قول الناس: الرجل خير من المرأة، يؤول إلى الاستغراق العرفي، لأن الأحكام المستقراة للحقائق أحكام أغلبية، فإذا بني عليها استغراق فهو استغراق عُرفي. والكلام خبر مستعمل في الأمر كشأن الكثير من الأخبار الشرعية.

والقوَّام: الذي يقوم على شأن شيء ويليه ويصلحه، يقال: قوَّام وقيَّام وقيُّوم وكلها مشتقَّة من القيام المجازي الذي هو مجاز مرسل أو استعارة تمثيلية، وقيِّم لأن شأن الذي يهتم بالأمر ويعتني به أن يقف ليدير أمره، فأطلق على الاهتمام القيام بعلاقة اللزوم، أو شبِّه المهتم بالقائم للأمر على طريقة التمثيل.

فالمراد من الرجال من كان من أفراد حقيقة الرجل، أي: الصنف المعروف من النوع الإنساني، وهو صنف الذكور، وكذلك المراد من النساء صنف الإناث من النوع الإنساني، وليس المراد الرجال جمع الرجل بمعنى رجل المرأة، أي: زوجها، لعدم استعماله في هذا المعنى، بخلاف قولهم: امرأة فلان، ولا المراد من النساء الجمع الذي يطلق على

الأزواج الإناث وإن كان ذلك قد استعمل في بعض المواضع مثل قوله تعالى: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: 23]، بل المراد ما يدل عليه اللفظ بأصل الوضع كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَۚ﴾ [النساء: 32]، وقول النابغة:

ولا نِسْوتي حتّى يَمُتْنَ حَرائرا

يريد أزواجه وبناته وولاياه.

فموقع ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ موقع المقدمة للحكم بتقديم دليله للاهتمام بالدليل، إذ قد يقع فيه سوء تأويل، أو قد وقع بالفعل، فقد روي أن سبب نزول الآية قول النساء: «ليتنا استوينا مع الرجال في الميراث وشركناهم في الغزو».

وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي، ولذلك قال: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾، أي: بتفضيل الله بعضهم على بعض وبإنفاقهم من أموالهم، إن كانت «ما» في الجملتين مصدرية، أو بالذي فضل الله به بعضهم، وبالذي أنفقوه من أموالهم، إن كانت «ما» فيها موصولة، فالعائدان من الصلتين محذوفان: أما المجرور فلأن اسم الموصول مجرور بحرف مثل الذي جُرَّ به الضمير المحذوف، وأما العائد المنصوب من صلة ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ﴾ فلأن العائد المنصوب يكثر حذفه من الصلة. والمراد بالبعض في قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ﴾ هو فريق الرجال كما هو ظاهر من العطف في قوله: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ فإن الضميرين للرجال.

فالتفضيل هو المزايا الجبلِّية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرجل في الذب عنها وحراستها لبقاء ذاتها، كما قال عمرو بن كلثوم:

يَقُتْنَ جيادَنا ويقُلْن لستم بُعُولتنا إذا لمْ تمنعونا

فهذا التفضيل ظهرت آثاره على مر العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسباً للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء، فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف.

وقوله: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ﴾ جيء بصيغة الماضي للإيماء إلى أن ذلك أمر قد تقرر في المجتمعات الإنسانية منذ القدم، فالرجال هم العائلون لنساء العائلة من أزواج وبنات، وأضيفت الأموال إلى ضمير الرجال لأن الاكتساب من شأن الرجال، فقد كان في عصور البداوة بالصيد وبالغارة وبالغنائم والحرث، وذلك من عمل الرجال، وزاد اكتساب الرجال في عصور الحضارة بالغرس والتجارة والإجارة والأبنية، ونحو ذلك، وهذه حجة

خطابية لأنها ترجع إلى مصطلح غالب البشر، لا سيما العرب. ويندر أن تتولى النساء مساعي من الاكتساب، لكن ذلك نادر بالنسبة إلى عمل الرجل مثل استئجار الظئر نفسَها وتنمية المرأة مالًا ورثته من قرابتها.

ومن بديع الإعجاز صوغ قوله: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ في قالب صالح للمصدرية وللموصولية، فالمصدرية مشعرة بأن القيَّامية سببها تفضيل من الله وإنفاق، والموصولية مشعرة بأن سببها ما يعلمه الناس من فضل الرجال ومن إنفاقهم ليصلح الخطاب للفريقين: عالمهم وجاهلهم، كقول السموأل أو الحارثي:

سَلي إن جهِلْتِ الناس عنّا وعنهم فليس سواء عالم وجَهول

ولأن في الإتيان بـ«ما» مع الفعل على تقدير احتمال المصدرية جزالة لا توجد في قولنا: بتفضيل الله وبالإنفاق، لأن العرب يرجحون الأفعال على الأسماء في طرق التعبير.

وقد روي في سبب نزول الآية: أنها قول النساء، ومنهن أم سلمة أم المؤمنين: «أتغزو الرجال ولا نغزو وإنما لنا نصف الميراث»، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ [النساء: 32] إلى هذه الآية، فتكون هذه الآية إكمالًا لما يرتبط بذلك التمني. وقيل: نزلت هذه الآية بسبب سعد بن الربيع الأنصاري: نشزت منه زوجه حبيبة بنت زيد بن أبي زهير فلطمها فشكاه أبوها إلى النبي ﷺ فأمرها أن تلطمه كما لطمها، فنزلت الآية في فور ذلك، فقال النبي ﷺ: «**أردت شيئاً وأراد الله غيره**»، ونقض حكمه الأول، وليس في هذا السبب الثاني حديث صحيح ولا مرفوع إلى النبي ﷺ، ولكنه مما روي عن الحسن والسدي، وقتادة.

والفاء في قوله: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ﴾ للفصيحة، أي: إذا كان الرجال قوامين على النساء فمن المهم تفصيل أحوال الأزواج منهن ومعاشرتهن أزواجهن وهو المقصود، فوصف الله الصالحات منهن وصفاً يفيد رضاه تعالى، فهو في معنى التشريع، أي: ليكن صالحات. والقانتات: المطيعات لله. والقنوت: عبادة الله، وقدمه هنا وإن لم يكن من سياق الكلام للدلالة على تلازم خوفهن الله وحفظ حق أزواجهن، ولذلك قال: ﴿حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ﴾، أي: حافظات أزواجهن عند غيبتهم، وعلق الغيب بالحفظ على سبيل المجاز العقلي لأنه وقته. والغيب مصدر غاب ضد حضر. والمقصود غيبة أزواجهن، واللام للتعدية لضعف العامل، إذ هو غير فعل، فالغيب في معنى المفعول، وقد جعل مفعولًا للحفظ على التوسع لأنه في الحقيقة ظرف للحفظ، فأقيم مقام المفعول ليشمل كل ما هو مظنة تخلف

الحفظ في مدته: من كل ما شأنه أن يحرسه الزوج الحاضر من أحوال امرأته في عرضه وماله، فإنه إذا حضر يكون من حضوره وازعان: يزعها بنفسه ويزعها أيضاً اشتغالها بزوجها، أما حال الغيبة فهو حال نسيان واستخفاف، فيمكن أن يبدو فيه من المرأة ما لا يرضي زوجها إن كانت غير صالحة أو سفيهة الرأي، فحصل بإنابة الظرف عن المفعول إيجاز بديع، وقد تبعه بشار إذ قال:

ويَصون غَيْبَكُم وإن نَزَحا

والباء في ﴿بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ للملابسة، أي: حفظاً ملابساً لما حفظ الله، و«ما» مصدرية، أي: بحفظ الله، وحفظُ الله هو أمره بالحفظ، فالمراد الحفظ التكليفي، ومعنى الملابسة أنهن يحفظن أزواجهن حفظاً مطابقاً لأمر الله تعالى، وأمرُ الله يرجع إلى ما فيه حق للأزواج وحدهم أو مع حق الله، فشمل ما يكرهه الزوج إذا لم يكن فيه حرج على المرأة، ويخرج عن ذلك ما أذن الله للنساء فيه، كما أذن النبي ﷺ هنداً بنت عتبة: أن تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها وولدها بالمعروف. ولذلك قال مالك: إن للمرأة أن تُدخِل الشهود إلى بيت زوجها في غيبته وتشهدهم بما تريد، وكما أذن لهن النبي أن يخرجن إلى المساجد ودعوة المسلمين.

وقوله: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ هذه بعض الأحوال المضادة للصلاح وهو النشوز، أي: الكراهية للزوج، فقد يكون ذلك لسوء خُلق المرأة، وقد يكون لأن لها رغبة في التزوج بآخر، وقد يكون لقسوة في خُلق الزوج، وذلك كثير. والنشوز في اللغة: الترفع والنهوض، وما يرجع إلى معنى الاضطراب والتباعد، ومنه نشز الأرض، وهو المرتفع منها.

قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفع عليه وإظهار كراهيته، أي: إظهار كراهية لم تكن معتادة منها، أي: بعد أن عاشرته، كقوله: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء: 128]. وجعلوا الإذن بالموعظة والهجر والضرب مرتباً على هذا العصيان، واحتجوا بما ورد في بعض الآثار من الإذن للزوج في ضرب زوجته الناشز، وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة، وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنها قد روعي فيها عُرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإن الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعدُّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعده النساء أيضاً اعتداء، قال عامر بن الحارث النمري الملقب بجِران العَود:

عَـمِـدتُ لـعَـودٍ فـالـتـحـيـتُ جِـرانَـه ... ولَـلْـكَـيْـسُ أمـضـى فـي الأمـور وأنـجـح
خُـذَا حَـذَراً يـا خُـلَّـتـي فـإنّـنـي ... رأيـتُ جـران الـعَـود قـد كـاد يـصـلـح

التحيت: قشرت، أي: قددت، بمعنى: أنه أخذ جلداً من باطن عنق بعير وعمله سوطاً ليضرب به امرأتيه، يهددهما بأن السوط قد جف وصلح لأن يضرب به.

وقد ثبت في الصحيح أن عمر بن الخطاب قال: كنا معشر المهاجرين قوماً نغلب نساءنا فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم فأخذ نساؤنا يتأدبن بأدب نساء الأنصار. فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج دون ولاة الأمور، وكان سببه مجرد العصيان والكراهية دون الفاحشة، فلا جرم أنه أذن فيه لقوم لا يعدُّون صدوره من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك.

وقوله: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ مقصود منه الترتيب كما يقتضيه ترتيب ذكرها مع ظهور أنه لا يراد الجمع بين الثلاثة، والترتيب هو الأصل والمتبادر في العطف بالواو، قال سعيد بن جبير: يعظها، فإن قبلت، وإلا هجرها، فإن هي قبلت، وإلا ضربها، ونقل مثله عن علي.

واعلم أن الواو هنا مراد بها التقسيم باعتبار أقسام النساء في النشوز.

وقوله: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ احتمال ضمير الخطاب فيه يجري على نحو ما تقدم في ضمائر ﴿تَخَافُونَ﴾ وما بعده، والمراد الطاعة بعد النشوز، أي: إن رجعن عن النشوز إلى الطاعة المعروفة. ومعنى ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ فلا تطلبوا طريقاً لإجراء تلك الزواجر عليهن، والخطاب صالح لكل من جعل له سبيل على الزوجات في حالة النشوز على ما تقدم.

والسبيل حقيقته الطريق، وأطلق هنا مجازاً على التوسل والتسبب والتذرع إلى أخذ الحق، وسيجيء عند قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ في سورة براءة [91]، وانظر قوله الآتي: ﴿وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90].

و﴿عَلَيْهِنَّ﴾ متعلق بـ﴿سَبِيلًا﴾ لأنه ضمِّن معنى الحكم والسلطان، كقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: 91].

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ تذييل للتهديد، أي: إن الله عليٌّ عليكم، حاكم فيكم، فهو يعدل بينكم، وهو كبير، أي: قوي قادر، فبوصف العلو يتعين امتثال أمره ونهيه، وبوصف القدرة يُحذر بطشه عند عصيان أمره ونهيه.

ومعنى ﴿تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ تخافون عواقبه السيئة. فالمعنى أنه قد حصل النشوز مع

مخائل قصد العصيان والتصميم عليه لا مطلق المغاضبة أو عدم الامتثال، فإن ذلك قلما يخلو عنه حال الزوجين، لأن المغاضبة والتعاصي يعرضان للنساء والرجال، ويزولان، وبذلك يبقى معنى الخوف على حقيقته من توقع حصول ما يضر، ويكون الأمر بالوعظ والهجر والضرب مراتب بمقدار الخوف من هذا النشوز والتباسه بالعدوان وسوء النية. والمخاطب بضمير ﴿تَخَافُونَ﴾: إما الأزواج، فتكون تعدية (خاف) إليه على أصل تعدية الفعل إلى مفعوله، نحو: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾ [آل عمران: 175] ويكون إسناد ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ﴾ ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ على حقيقته.

ويجوز أن يكون المخاطب مجموع من يصلح لهذا العمل من ولاة الأمور والأزواج؛ فيتولى كل فريق ما هو من شأنه، وذلك نظير قوله تعالى في سورة البقرة [229]: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ إلخ. فخطاب ﴿لَكُمْ﴾ للأزواج، وخطاب ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ [البقرة: 229] لولاة الأمور، كما في الكشاف. قال: ومثل ذلك غير عزيز في القرآن وغيره. يريد أنه من قبيل قوله تعالى في سورة الصف [11 ـ 13]: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنه جعل ﴿وَبَشِّرِ﴾ عطفاً على ﴿تُؤْمِنُونَ﴾، أي: فهو خطاب للجميع لكنه لما كان لا يتأتى إلا من الرسول خُصَّ به. وبهذا التأويل أخذ عطاء إذ قال: لا يضرب الزوج امرأته ولكن يغضب عليها.

قال ابن العربي: هذا من فقه عطاء وفهمه الشريعة ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب هنا أمر إباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى كقول النبي ﷺ: «**ولن يضرب خياركم**». وأنا أرى لعطاء نظراً أوسع مما رآه له ابن العربي: وهو أنه وضع هاته الأشياء مواضعها بحسب القرائن، ووافقه على ذلك جمع من العلماء، قال ابن الفرس: وأنكروا الأحاديث المروية بالضرب. **وأقول**: أو تأولوها. والظاهر أن الإذن بالضرب لمراعاة أحوال دقيقة بين الزوجين فأذن للزوج بضرب امرأته ضرب إصلاح لقصد إقامة المعاشرة بينهما؛ فإن تجاوز ما تقتضيه حالة نشوزها كان معتدياً.

ولذلك يكون المعنى ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾، أي: تخافون سوء مغبة نشوزهن، ويقتضي ذلك بالنسبة لولاة الأمور أن النشوز رفع إليهم بشكاية الأزواج، وأن إسناد ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾ على حقيقته، وأما إسناد ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ فعلى معنى إذن الأزواج بهجرانهن، وإسناد ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ كما علمت.

وضمير المخاطب في قوله: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ﴾ يجري على التوزيع، وكذلك ضمير ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾.

والحاصل أنه لا يجوز الهجر والضرب بمجرد توقع النشوز قبل حصوله اتفاقاً، وإذا كان المخاطب الأزواج كان إذناً لهم بمعاملة أزواجهم النواشز بواحدة من هذه الخصال الثلاث، وكان الأزواج مؤتمنين على توخي مواقع هذه الخصال بحسب قوة النشوز وقدره في الفساد، فأما الوعظ فلا حد له، وأما الهجر فشرطه أن لا يخرج إلى حد الإضرار بما تجده المرأة من الكمد، وقد قدّر بعضهم أقصاه بشهر.

وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أُذن فيه في حالة ظهور الفساد، لأن المرأة اعتدت حينئذ، ولكن يجب تعيين حد في ذلك، يبيَّن في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم، لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قلَّ من يعاقب على قدر الذنب، على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة، بيد أن الجمهور قيدوا ذلك بالسلامة من الإضرار، وبصدوره ممن لا يعد الضرب بينهم إهانة وإضراراً .**فنقول**: يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع.

[35] ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: 34]، وهذا حكم أحوال أخرى تعرض بين الزوجين، وهي أحوال الشقاق من مخاصمة ومغاضبة وعصيان، ونحو ذلك من أسباب الشقاق، أي: دون نشوز من المرأة.

والمخاطب هنا ولاة الأمور لا محالة، وذلك يرجح أن يكونوا هم المخاطبين في الآية التي قبلها.

و«الشقاق» مصدر كالمُشاقة، وهو مشتق من الشِّق ـ بكسر الشين ـ، أي: الناحية. لأن كل واحد يصير في ناحية، على طريقة التخييل، كما قالوا في اشتقاق العدو: إنه مشتق من عدوة الوادي. وعندي أنه مشتق من الشَّق ـ بفتح الشين ـ وهو الصدع والتفرع، ومنه قولهم: شق عصا الطاعة، والخلاف شقاق. وتقدم في سورة البقرة [137] عند قوله تعالى: ﴿وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾. وأضاف الشقاق إلى «بين» إما لإخراج لفظ «بين» عن الظرفية إلى معنى البعد الذي يتباعده الشيئان، أي: شقاق تباعد، أي: تجاف؛ وإما على وجه التوسع، كقوله: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ﴾ [سبأ: 33]، وقول الشاعر:

يــــا ســـــارق الــــلــــيـــلـــة أهـــلَ الـــدار

ومن يقول بوقوع الإضافة على تقدير (في) يجعل هذا شاهداً له كقوله: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78]، والعرب يتوسَّعون في هذا الظرف كثيراً، وفي القرآن من ذلك شيء كثير، ومنه قوله: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: 94] في قراءة الرفع.

وضمير ﴿بَيْنِهِمَا﴾ عائد إلى الزوجين المفهومين من سياق الكلام ابتداء من قوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34].

والحَكَم بفتحتين الحاكم الذي يُرضى للحكومة بغير ولاية سابقة، وهو صفة مشبهة مشتقة من قولهم: حكَّموه فحكَم، وهو اسم قديم في العربية، وكانوا لا ينصبون القضاة، ولا يتحاكمون إلا إلى السيف، ولكنهم قد يرضون بأحد عقلائهم يجعلونه حكماً في بعض حوادثهم، وقد تحاكم عامر بن الطفيل وعلقمة بن عُلاثة لدى هَرِم بن سنان العبسي، وهي المحاكمة التي ذكرها الأعشى في قصيدته الرائية القائل فيها:

عـــلْـــقَـــمَ مـــا أنـــت إلـــى عـــامـــر   الـــنـــاقـــضِ الأوتـــار والـــواتـــر

وتحاكم أبناء نزار بن معد بن عدنان إلى الأفعى الجُرهمي، كما تقدم في هذه السورة.

والضمير إن في قوله: ﴿مِّنْ أَهْلِهِ﴾ و﴿مِّنْ أَهْلِهَا﴾ عائدان على مفهومين من الكلام: وهما الزوج والزوجة، واشترط في الحكمين أن يكون أحدهما من أهل الرجل والآخر من أهل المرأة ليكونا أعلم بدخيلة أمرهما وأبصر في شأن ما يرجى من حالهما، ومعلوم أنه يشترط فيهما الصفات التي تخوِّلهما الحكم في الخلاف بين الزوجين. قال مالك: إذا تعذر وجود حكمين من أهلهما فيَبعث من الأجانب، قال ابن الفرس: «فإذا بعث الحاكم أجنبيين مع وجود الأهل فيشبه أن يقال ينتقض الحكم لمخالفة النص، ويشبه أن يقال ماض بمنزلة ما لو تحاكموا إليهما».

قلت: والوجه الأول أظهر. وعند الشافعية كونهما من أهلهما مستحب فلو بعثا من الأجانب مع وجود الأقارب صح.

والآية دالة على وجوب بعث الحكمين عند نزاع الزوجين النزاع المستمر المعبر عنه بالشقاق، وظاهرها أن الباعث هو الحاكم وولي الأمر، لا الزوجان، لأن فعل (ابعثوا) مؤذن بتوجيههما إلى الزوجين، فلو كانا معينين من الزوجين لما كان لفعل البعث معنى. وصريح الآية: أن المبعوثين حكمان لا وكيلان، وبذلك قال أئمة العلماء من الصحابة والتابعين، وقضى به عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وقاله ابن عباس، والنخعي، والشعبي، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وعلى قول

جمهور العلماء فما قضى به الحكمان من فرقة أو بقاء أو مخالعة يمضي، ولا مقال للزوجين في ذلك لأن ذلك معنى التحكيم، نعم لا يمنع هؤلاء من أن يوكل الزوجان رجلين على النظر في شؤونهما، ولا من أن يحكِّما حكمين على نحو تحكيم القاضي. وخالف في ذلك ربيعة فقال: لا يحكم إلا القاضي دون الزوجين، وفي كيفية حكمهما وشروطه تفصيل في كتب الفقه.

وتأولت طائفة قليلة هذه الآية على أن المقصود بعث حكمين للإصلاح بين الزوجين وتعيين وسائل الزجر للظالم منهما، كقطع النفقة عن المرأة مدة حتى يصلح حالها، وأنه ليس للحكمين التطليق إلا برضا الزوجين، فيصيران وكيلين، وبذلك قال أبو حنيفة، وهو قول للشافعي، فيريد أنهما بمنزلة الوكيل الذي يقيمه القاضي عن الغائب. وهذا صرف للفظ الحكمين عن ظاهره، فهو من التأويل، والباعث على تأويله عند أبي حنيفة: أن الأصل أن التطليق بيد الزوج، فلو رأى الحكمان التطليق عليه وهو كاره كان ذلك مخالفة لدليل الأصل فاقتضى تأويل معنى الحكمين، وهذا تأويل بعيد، لأن التطليق لا يطَّرد كونه بيد الزوج، فإن القاضي يطلق عند وجود سبب يقتضيه.

وقوله تعالى: ﴿إِن يُرِيدَا إِصۡلَٰحٗا﴾ الظاهر أنه عائد إلى الحكمين لأنهما المسوق لهما الكلام، واقتصر على إرادة الإصلاح لأنها التي يجب أن تكون المقصد لولاة الأمور والحكمين، فواجب الحكمين أن ينظرا في أمر الزوجين نظراً منبعثاً عن نية الإصلاح، فإن تيسر الإصلاح فذلك، وإلا صارا إلى التفريق، وقد وعدهما الله بأن يوفق بينهما إذا نويا الإصلاح، ومعنى التوفيق بينهما إرشادهما إلى مصادقة الحق والواقع، فإن الاتفاق أطمَن لهما في حكمهما بخلاف الاختلاف، وليس في الآية ما يدل على أن الله قصر الحكمين على إرادة الإصلاح حتى يكون سنداً لتأويل أبي حنيفة أن الحكمين رسولان للإصلاح لا للتفريق، لأن الله تعالى ما زاد على أن أخبر بأن نية الإصلاح تكون سبباً في التوفيق بينهما في حكمهما، ولو فهم أحد غير هذا المعنى لكان متطوِّحاً عن مفاد التركيب.

وقيل: الضمير عائد على الزوجين، وهذا تأويل من قالوا: إن الحكمين يبعثهما الزوجان وكيلين عنهما، أي: إن يرد الزوجان من بعث الحكمين إصلاح أمرهما يوفق الله بينهما، بمعنى تيسير عود معاشرتهما إلى أحسن حالها. وليس فيها على هذا التأويل أيضاً حجة على قصر الحكمين على السعي في الجمع بين الزوجين دون التفريق: لأن الشرط لم يدل إلا على أن إرادة الزوجين الإصلاح تحققه، وإرادتهما الشقاق والشغب تزيدهما، وأين هذا من تعيين خطة الحكمين في نظر الشرع.

وهذه الآية أصل في جواز التحكيم في سائر الحقوق، ومسألة التحكيم مذكورة في الفقه.

[36] ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿36﴾﴾.

عطف تشريع يختص بالمعاملة مع ذوي القربى والضعفاء، وقُدِّم له الأمر بعبادة الله تعالى وعدم الإشراك على وجه الإدماج، للاهتمام بهذا الأمر وأنه أحق ما يتوخاه المسلم، تجديداً لمعنى التوحيد في نفوس المسلمين كما قدَّم لذلك في طالع السورة بقوله: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: 1]. والمناسبة هي ما أريد جمعه في هذه السورة من أحكام أواصر القرابة في النسب والدين والمخالطة.

والخطاب للمؤمنين، ولذلك قدَّم الأمر بالعبادة على النهي عن الإشراك لأنهم قد تقرر نفي الشرك بينهم وأريد منهم دوام العبادة لله، والاستزادة منها، ونُهوا عن الشرك تحذيراً مما كانوا عليه في الجاهلية، ومجموع الجملتين في قوة صيغة حصر؛ إذ مفاده: اعبدوا الله ولا تعبدوا غيره، فاشتمل على معنى إثبات ونفي، كأنه قيل: لا تعبدوا إلا الله. والعدول عن طريق القصر في مثل هذا طريقة عربية جاء عليها قول السموأل، أو عبدالملك بن عبدالرحيم الحارثي:

تَسيلُ على حدّ الظُّباتِ نُفوسُنا   وليستْ على غيرِ الظُّبات تَسيلُ

وإنما يصار إليها عندما يكون الغرض الأول هو طرف الإثبات، ثم يقصد بعد ذلك نفي الحكم عما عدا المثبت له، لأنه إذا جيء بالقصر كان المقصد الأول هو نفي الحكم عما عدا المذكور وذلك غير مقتضى المقام هنا، ولأجل ذلك لما خوطب بنو إسرائيل بنظير هذه الآية خوطبوا بطريقة القصر في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83] الآية، لأن المقصود الأول إيقاظهم إلى إبطال عبادة غير الله، لأنهم قالوا لموسى: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138] ولأنهم عبدوا العجل في مدة مناجاة موسى ربَّه، فأخذ عليهم الميثاق بالنهي عن عبادة غير الله.

وكذلك البيت فإن الغرض الأهم هو التمدح بأنهم يُقتلون في الحرب، فتزهق نفوسهم بالسيوف، ثم بدا له فأعقبه بأن ذلك شنشنة فيهم لا تتخلف ولا مبالغة فيها.

و﴿شَيْئًا﴾ منصوب على المفعولية لـ﴿تُشْرِكُوا﴾، أي: لا تجعلوا شريكاً شيئاً مما

يعبد كقوله: ﴿وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: 2]، ويجوز انتصابه على المصدرية للتأكيد، أي: شيئاً من الإشراك ولو ضعيفاً كقوله: ﴿فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا﴾ [المائدة: 42].

وقوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ اهتمام بشأن الوالدين إذ جعل الأمر بالإحسان إليهما عقب الأمر بالعبادة، كقوله: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: 14]، وقوله: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿13﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ [لقمان: 13، 14]، ولذا قدم معمول ﴿إِحْسَانًا﴾ عليه تقديماً للاهتمام، إذ لا معنى للحصر هنا لأن الإحسان مكتوب على كل شيء، ووقع المصدر موقع الفعل، وإنما عدي الإحسان بالباء لتضمينه معنى البر. وشاعت تعديته بالباء في القرآن في مثل هذا. وعندي أن الإحسان إنما يعدى بالباء إذا أريد به الإحسان المتعلق بمعاملة الذات وتوفيرها وإكرامها، وهو معنى البر، ولذلك جاء: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ﴾ [يوسف: 100]؛ وإذا أريد به إيصال النفع المالي عُدِّي بإلى، تقول: أحسن إلى فلان، إذا وصله بمال ونحوه.

﴿وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ صاحب القرابة، والقربى فُعلى، اسم للقرب مصدر قَرُب كالرُّجعى، والمراد بها قرابة النسب، كما هو الغالب في هذا المركَّب الإضافي: وهو قولهم: ذو القربى، وإنما أمر بالإحسان إليه استبقاء لأواصر الود بين الأقارب، إذ كان العرب في الجاهلية قد حرَّفوا حقوق القرابة فجعلوها سبب تنافس وتحاسد وتقاتل. وأقوالهم في ذلك كثيرة في شعرهم؛ قال أرطاة بن سهية:

ونحن بنو عمّ على ذاك بيننا زرابيّ فيها بِغْضةٌ وتنافُس

وحسبك ما كان بين بكر وتغلب في حرب البسوس، وهما أقارب وأصهار، وقد كان المسلمون يومها عرباً قريبي عهد بالجاهلية؛ فلذلك حثَّهم على الإحسان إلى القرابة. وكانوا يحسنون بالجار، فإذا كان من قرابتهم لم يكترثوا بالإحسان إليه، وأكد ذلك بإعادة حرف الجر بعد العاطف. ومن أجل ذلك لم تؤكد بالباء في حكاية وصية بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ إلى قوله: ﴿وَذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [البقرة: 83]، لأن الإسلام أكد أوامر القرابة أكثر من غيره. وفي الأمر بالإحسان إلى الأقارب تنبيه على أن من سفالة الأخلاق أن يستخف أحد بالقريب لأنه قريبه، وآمن من غوائله، ويصرف بره وودَّه إلى الأباعد ليستكفي شرهم، أو ليُذكر في القبائل بالذكر الحسن، فإن النفس التي يطوِّعها الشر، وتَدينها الشدة، لنفس لئيمة، وكما ورد: «شر الناس من اتقاه الناس لشره»، فكذلك نقول: شر الناس من عظَّم أحداً لشره.

وقوله: ﴿وَٱلۡيَتَـٰمَىٰ وَٱلۡمَسَـٰكِينِ﴾ هذان صنفان ضعيفان عديما النصير، فلذلك أوصي بهما.

والجار هو النزيل بقرب منزلك، ويطلق على النزيل بين القبيلة في جوارها، فالمراد بـ «الجار ذي القربى» الجار النسيب من القبيلة، وبـ«الْجَارِ الْجُنُبِ» الجار الغريب الذي نزل بين القوم وليس من القبيلة، فهو جُنُب، أي: بعيد، مشتق من الجانب، وهو وصف على وزن فُعُل، كقولهم: ناقة أُجُد، وقيل: وهو مصدر، ولذلك لم يطابق موصوفه، قال بلعاء بن قيس:

لا يجتوينا مُجاور أبداً ... ذو رحم أو مُجاور جُنُب

ويشهد لهذا المعنى قول علقمة بن عبدة في شعره الذي استشفع به عند الملك الحارث بن جبلة الغساني، ليطلق له أخاه شاساً، حين وقع في أسر الحارث:

فلا تحرِمَنِّي نائلًا عن جَنابةٍ ... فإنّي امرؤٌ وَسْط القباب غريب

وفسَّر بعضهم الجار ذا القربى بقريب الدار، والجُنُب بعيدها، وهذا بعيد، لأن القربى لا تعرف في القرب المكاني، والعرب معروفون بحفظ الجوار والإحسان إلى الجار، وأقوالهم في ذلك كثيرة، فأكد ذلك في الإسلام لأنه من محامد العرب التي جاء الإسلام لتكميلها من مكارم الأخلاق، ومن ذلك الإحسان إلى الجار.

وأكدت السنة الوصاية بالجار في أحاديث كثيرة: ففي البخاري عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «**ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورِّثه**». وفيه عن أبي شريح: أن النبي ﷺ خرج وهو يقول: «**والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن**»، قيل: ومَن يا رسول الله؟ قال: «**من لا يأمن جارُه بوائقه**». وفيه عن عائشة، قلت: يا رسول الله إن لي جارين فإلى أيهما أهدي؟ قال: «**إلى أقربهما منك باباً**». وفي صحيح مسلم: قال رسول الله ﷺ لأبي ذر: «**إذا طبخت مرقة فأكثِر ماءها وتعاهده جيرانك**». واختلف في حد الجوار: فقال ابن شهاب، والأوزاعي: أربعون دارًا من كل ناحية، وروي في ذلك حديث، وليس عن مالك في ذلك حد، والظاهر أنه موكول إلى ما تعارفه الناس.

وقوله: ﴿وَٱلصَّـٰحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ﴾ هو المصاحب الملازم للمكان، فمنه الضيف، ومنه الرفيق في السفر، وكل من هو ملم بك لطلب أن تنفعه، وقيل: أراد الزوجة.

﴿وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ هو الغريب المجتاز بقوم غير ناو الإقامة، لأن من أقام فهو الجار الجُنب. وكلمة «ابن» فيه مستعملة في معنى الانتساب والاختصاص، كقولهم: أبو الليل،

وقولهم في المثل: أبوها وكيَّالُها. والسبيل: الطريق السابلة، فابن السبيل هو الذي لازم الطريق سائراً، أي: مسافراً، فإذا دخل القبيلة فهو ليس من أبنائها، فعرَّفوه بأنه ابن الطريق، رمى به الطريق إليهم، فكأنه ولده. والوصاية به لأنه ضعيف الحيلة، قليل النصير، إذ لا يهتدي إلى أحوال قوم غير قومه، وبلد غير بلده.

وكذلك «ما ملكت أيمانكم» لأن العبيد في ضعف الرق والحاجة وانقطاع سبل الخلاص من سادتهم، فلذلك كانوا أحقاء بالوصاية.

وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ تذييل لجملة الأمر بالإحسان إلى من سمَّاهم بذم موانع الإحسان إليهم الغالبة على البشر. والاختيال: التكبر، افتعال مشتق من الخُيَلاء، يقال: خال الرجل خولًا وخالًا. والفخور: الشديد الفخر بما فعل، وكلا الوصفين منشأ للغلظة والجفاء، فهما ينافيان الإحسان المأمور به، لأن المراد الإحسان في المعاملة وترك الترفع على من يظن به سبب يمنعه من الانتقام.

ومعنى نفي محبة الله تعالى نفي رضاه وتقريبه عمن هذا وصفه، وهذا تعريض بأخلاق أهل الشرك، لما عرفوا به من الغلظة والجفاء، فهو في معنى التحذير من بقايا الأخلاق التي كانوا عليها.

[37 ـ 39] ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿37﴾ وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا ﴿38﴾ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿39﴾﴾.

يجوز أن يكون استئنافاً ابتدائياً، جيء به عقب الأمر بالإحسان لمن جرى ذكرهم في الجملة السابقة، ومناسبة إرداف التحريض على الإحسان بالتحذير من ضده وما يشبه ضده من كل إحسان غير صالح؛ فقوبل الخُلق الذي دعاهم الله إليه بأخلاق أهل الكفر وحزب الشيطان كما دل عليه ما في خلال هذه الجملة من ذكر الكافرين الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر.

فيكون قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ مبتدأ، وحُذف خبره ودل عليه قوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾. وقُصد العدول عن العطف: لتكون مستقلة، ولما فيه من فائدة العموم، وفائدة الإعلام بأن هؤلاء من الكافرين. فالتقدير: الذين يبخلون أعتدنا لهم عذاباً مهيناً وأعتدنا ذلك للكافرين أمثالهم، وتكون جملة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ

﴿ٱلنَّاسِ﴾ معطوفة أيضاً على جملة: ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾ محذوفة الخبر أيضاً، يدل عليه قوله: ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَهُۥ قَرِينٗا فَسَآءَ قَرِينٗا﴾ إلخ. والتقدير: والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس قرينهم الشيطان. ونكتة العدول إلى العطف مثل نكتة ما قبلها.

ويجوز أن يكون ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾ بدلًا من ﴿مَن﴾ في قوله: ﴿مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾ فيكون قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ معطوفاً على ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾، وجملة: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا﴾ معترضة. وهؤلاء هم المشركون المتظاهرون بالكفر، وكذلك المنافقون.

والبخل ـ بضم الباء وسكون الخاء ـ اسم مصدر بخل من باب فرح، ويقال البَخَل ـ بفتح الباء والخاء ـ وهو مصدره القياسي، قرأه الجمهور ـ بضم الباء ـ وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف ـ بفتح الباء والخاء ـ.

والبخل: ضد الجود، وقد مضى عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ في سورة آل عمران [180]. ومعنى: «وَيَأۡمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ» يحضُّون الناس عليه، وهذا أشد البخل، قال أبو تمام:

وإنّ امرأ ضنّت يداه على امرئ بنيل يَدٍ من غيره لبخيل

والكتمان: الإخفاء. و﴿مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ يحتمل أن المراد به المال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ [آل عمران: 180]، فيكون المعنى: أنهم يبخلون ويعتذرون بأنهم لا يجدون ما ينفقون منه، ويحتمل أنه أريد به كتمان التوراة بما فيها من صفة النبي ﷺ، فعلى الاحتمال الأول يكون المراد بالذين يبخلون: المنافقين، وعلى الثاني يكون المراد بهم: اليهود؛ وهذا المأثور عن ابن عباس، ويجوز أن تكون في المنافقين، فقد كانوا يأمرون الناس بالبخل ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنۡ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ [المنافقون: 7]. وقوله: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾، عَقِبه، يؤذن بأن المراد أحد هذين الفريقين، وجملة: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ معترضة.

وأصل «أعتدنا» أعددنا، أبدلت الدال الأولى تاء، لثقل الدالين عند فك الإدغام باتصال ضمير الرفع، وهكذا مادة أعد في كلام العرب إذا أدغموها لم يبدلوا الدال بالتاء لأن الإدغام أخف، وإذا أظهروا أبدلوا الدال تاء، ومن ذلك قولهم: عتاد لعُدة السلاح، وأعتُد جمع عتاد.

ووصف العذاب بالمهين جزاء لهم على الاختيال والفخر.

وعطف ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ على ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾: لأنهم

أنفقوا إنفاقاً لا تحصل به فائدة الإنفاق غالباً، لأن من ينفق ماله رئاء لا يتوخى به مواقع الحاجة، فقد يعطي الغني ويمنع الفقير، وأريد بهم هنا المنفقون من المنافقين المشركين، ولذلك وصفوا بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وقيل: أريد بهم المشركون من أهل مكة، وهو بعيد، لأن أهل مكة قد انقطع الجدال معهم بعد الهجرة.

وجملة ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَهُۥ قَرِينٗا﴾ معترضة.

وقوله: ﴿فَسَآءَ قَرِينٗا﴾ جواب الشرط، والضمير المستتر في «ساء»: إن كان عائداً إلى ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ فـ«ساء» بمعنى بئس، والضمير فاعلها، و﴿قَرِينٗا﴾ تمييز للضمير، مثل قوله تعالى: ﴿سَآءَ مَثَلًا ٱلۡقَوۡمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [الأعراف: 177]، أي: فساء قريناً له، ليحصل الربط بين الشرط وجوابه، ويجوز أن تبقى «ساء» على أصلها ضد حسُن، وترفع ضميراً عائداً على (من) ويكون ﴿قَرِينٗا﴾ تمييز نسبة، كقولهم: ساء سَمعاً فساء جابةً، أي: فساء من كان الشيطان قرينَه من جهة القرين، والمقصود على كلا الاحتمالين سوء حال من كان الشيطان له قريناً بإثبات سوء قرينه؛ إذ المرء يعرف بقرينه، كما قال عدي بن زيد:

فكل قرين بالمقارَن يقتدي

وقوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ عطف على الجملتين، وضمير الجمع عائد إلى الفريقين، والمقصود استنزال طائرهم، وإقامة الحجة عليهم.

﴿وَمَاذَا﴾ استفهام، وهو هنا إنكاري توبيخي. و«ذا» إشارة إلى «ما»، والأصل أن يجيء بعد «ذا» اسم موصول نحو: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ﴾ [البقرة: 255]. وكثر في كلام العرب حذفه وإبقاء صلته لكثرة الاستعمال، فقال النحاة: نابت «ذا» مناب الموصول، فعدُّوها في الموصولات وما هي منها في قبيل ولا دبير، ولكنها مؤذنة بها في بعض المواضع. و«على» ظرف مستقر هو صلة الموصول، فهو مؤول بكون. ﴿وَعَلَى﴾ للاستعلاء المجازي بمعنى الكلفة والمشقة، كقولهم: عليك أن تفعل كذا. و﴿لَوۡ ءَامَنُواْ﴾ شرطٌ حُذف جوابه لدلالة ما قبله عليه، وقد قدم دليل الجواب اهتماماً بالاستفهام، كقول قَتيلة بنت الحارث:

ما كان ضرّك لو مَننتَ وربما ... منَّ الفتى وهو المَغيظ المُحْنقُ

ومن هذا الاستعمال تولَّد معنى المصدرية في ﴿لَوۡ﴾ الشرطية، فأثبته بعض النحاة في معاني ﴿لَوۡ﴾، وليس بمعنى ﴿لَوۡ﴾ في التحقيق، ولكنه ينشأ من الاستعمال. وتقدير الكلام: لو آمنوا ماذا الذي كان يتعبهم ويثقلهم، أي: لكان خفيفاً عليهم ونافعاً لهم، وهذا من الجدل بإراءة الحالة المتروكة أنفع ومحمودة.

ثم إذا ظهر أن التفريط في أخف الحالين وأسدهما أمر نكر، ظهر أن المفرِّط في ذلك ملوم، إذ لم يأخذ لنفسه بأرشد الخلتين، فالكلام مستعمل في التوبيخ استعمالًا كنائياً بواسطتين. والملام متوجه للفريقين: ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ﴾؛ ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ﴾ رئاء، لقوله: ﴿لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُۚ﴾ على عكس ترتيب الكلام السابق.

وجملة ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمۡ عَلِيمًا﴾ معترضة في آخر الكلام، وهي تعريض بالتهديد والجزاء على سوء أعمالهم.

[40] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا ۝٤٠﴾.

استئناف بعد أن وصف حالهم، وأقام الحجة عليهم، وأراهم تفريطهم مع سهولة أخذهم بالحيطة لأنفسهم لو شاؤوا، بيَّن أن الله منزه عن الظلم القليل، بله الظلم الشديد، فالكلام تعريض بوعيد محذوف هو من جنس العقاب، وأنه في حقهم عدل، لأنهم استحقوه بكفرهم، وقد دلت على ذلك المقدر أيضاً مقابلته بقوله: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ﴾ ولما كان المنفي الظلم، على أن ﴿مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾ تقدير لأقل ظلم، فدل على أن المراد أن الله لا يؤاخذ المسيء بأكثر من جزاء سيئته.

وانتصب ﴿مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾ بالنيابة عن المفعول المطلق، أي: لا يظلم ظلماً مقدراً بمثقال ذرة، والمثقال ما يظهر به الثِّقَل، فلذلك صيغ على وزن اسم الآلة، والمراد به المقدار.

والذرة تطلق على بيضة النملة، وعلى ما يتطاير من التراب عند النفخ، وهذا أحقر ما يقدَّر به، فعُلم انتفاء ما هو أكثر منه بالأولى. وقرأ نافع وابن كثير وأبو جعفر ﴿حَسَنَةٌ﴾ ـ بالرفع ـ على أن ﴿تَكُ﴾ مضارع كان التامة، أي: إن توجد حسنة. وقرأه الجمهور ـ بنصب ـ ﴿حَسَنَةً﴾ على الخبرية لـ ﴿تَكُ﴾ على اعتبار كان ناقصة، واسم كان المستتر عائد إلى ﴿مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾، وجيء بفعل الكون بصيغة فعل المؤنث مراعاة للفظ ﴿ذَرَّةٖ﴾ الذي أضيف إليه ﴿مِثۡقَالَ﴾، لأن لفظ ﴿مِثۡقَالَ﴾ مبهم لا يميزه إلا لفظ ﴿ذَرَّةٖ﴾ فكان كالمستغنى عنه.

والمضاعفة إضافة الضِّعف ـ بكسر الضاد ـ، أي: المِثْل، يقال: ضاعف وضعَّف وأضعفَ، وهي بمعنى واحد على التحقيق عند أئمة اللغة، مثل أبي علي الفارسي. وقال أبو عبيدة: ضاعف يقتضي أكثر من ضعفٍ واحد، وضعَّف يقتضي ضعفين. ورُدَّ بقوله

تعالى: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: 30]. وأما دلالة إحدى الصيغ الثلاث على مقدار التضعيف فيؤخذ من القرائن لحكمة الصيغة، وقرأ الجمهور: ﴿يُضَٰعِفۡهَا﴾، وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو جعفر: ﴿يضعّفها﴾ بدون ألف بعد العين وبتشديد العين.

والأجر العظيم ما يزاد على الضعف، ولذلك أضافه الله تعالى إلى ضمير الجلالة، فقال: ﴿مِّن لَّدُنۡهُ﴾ إضافة تشريف. وسمَّاه أجراً لكونه جزاء على العمل الصالح، وقد روي أن هذا نزل في ثواب الهجرة.

[41، 42] ﴿فَكَيۡفَ إِذَا جِئۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةِۭ بِشَهِيدٖ وَجِئۡنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدٗا ۝41 يَوۡمَئِذٖ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوۡ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلۡأَرۡضُ وَلَا يَكۡتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثٗا ۝42﴾.

الفاء يجوز أن تكون فاء فصيحة تدل على شرط مقدر نشأ عن الوعيد في قوله: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ [النساء: 37]، وقوله: ﴿فَسَآءَ قَرِينٗا﴾ [النساء: 38]؛ وعن التوبيخ في قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ﴾ [النساء: 39]؛ وعن الوعد في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ﴾ [النساء: 40] الآية، والتقدير: إذا أيقنت بذلك فكيف حال كل أولئك إذا جاء الشهداء وظهر موجب الشهادة على العمل الصالح وعلى العمل السيئ، وعلى هذا فليس ضمير ﴿بِكَ﴾ إضماراً في مقام الإظهار، ويجوز أن تكون الفاء للتفريع على قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا﴾ [النساء: 40]، أي: يتفرع عن ذلك سؤال عن حال الناس إذا جئنا من كل أمة بشهيد؛ فالناس بين مستبشر ومتحسر، وعلى هذا فضمير ﴿بِكَ﴾ واقع موقع الاسم الظاهر لأن مقتضى هذا أن يكون الكلام مسوقاً لجميع الأمة، فيقتضي أن يقال: وجئنا بالرسول عليهم شهيداً، فعدل إلى الخطاب تشريفاً للرسول ﷺ بعز الحضور والإقبال عليه.

والحالة التي دل عليها الاستفهام المستعمل في التعجيب تؤذن بحالة مهولة للمشركين وتنادي على حيرتهم ومحاولتهم التملص من العقاب بسلوك طريق إنكار أن يكونوا أنذروا مما دل عليه مجيء شهيد عليهم، ولذلك حذف المبتدأ المستفهم عنه ويقدر بنحو: كيف أولئك، أو كيف المشهد، ولا يقدر بكيف حالهم خاصة، إذ هي أحوال كثيرة ما منها إلا يزيده حال ضده وضوحاً، فالناجي يزداد سروراً بمشاهدة حال ضده، والموبق يزداد تحسراً بمشاهدة حال ضده، والكل يقوى يقينه بما حصل له بشهادة الصادقين له أو عليه، ولذلك لما ذكر الشهيد لم يذكر معه متعلِّقه بعلى أو اللام: ليعم

الأمرين. والاستفهام مستعمل في لازم معناه من التعجيب، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ﴾ في سورة آل عمران [25].

و﴿إِذَا﴾ ظرف للمستقبل مضاف إلى جملة: ﴿جِئْنَا﴾، أي: زمان إتياننا بشهيد. ومضمون الجملة معلوم من آيات أخرى تقدم نزولها مثل آية سورة النحل [89]: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾، فلذلك صلحت لأن يتعرف اسم الزمان بإضافته إلى تلك الجملة، والظرف معمول لـ«كيف» لما فيها من معنى الفعل وهو معنى التعجيب، كما انتصب بمعنى التلهف في قول أبي الطمحان:

وقبل غدٍ، يا لهفَ قلبي من غدٍ إذا راح أصحابي ولستُ برائح

والمجروران في قوله: ﴿مِن كُلِّ أُمَّةٍ﴾ وقوله: ﴿بِشَهِيدٍ﴾ يتعلقان بـ﴿جِئْنَا﴾. وقد تقدم الكلام مختصراً على نظيره في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: 25].

وشهيدُ كل أمةٍ هو رسولها، بقرينة قوله: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾.

و﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ إشارة إلى الذين دعاهم النبي ﷺ لحضورهم في ذهن السامع عند سماعه اسم الإشارة، وأصل الإشارة يكون إلى مشاهد في الوجود أو منزَّل منزلته، وقد اصطلح القرآن على إطلاق إشارة ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ مراداً بها المشركون، وهذا معنى ألهمنا إليه، استقريناه فكان مطابقاً.

ويجوز أن تكون الإشارة إلى ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [النساء: 37] وهم المشركون والمنافقون، لأن تقدم ذكرهم يجعلهم كالحاضرين فيُشار إليهم، لأنهم لكثرة توبيخهم ومجادلتهم صاروا كالمعيَّنين عند المسلمين. ومن أضعف الاحتمالات أن يكون ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ إشارة إلى الشهداء، الدال عليهم قوله: ﴿مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾، وإن ورد في الصحيح حديث يناسبه في شهادة نوح على قومه وأنهم يكذبونه فيشهد محمد ﷺ بصدقه، إذ ليس يلزم أن يكون ذلك المقصود من هذه الآية.

وذُكر متعلق ﴿شَهِيدًا﴾ الثاني مجروراً بعلى لتهديد الكافرين بأن الشهادة تكون عليهم، لأنهم المقصود من اسم الإشارة.

وفي صحيح البخاري: أن عبدالله بن مسعود قال: قال لي النبي ﷺ: «**اقرأ عليَّ القرآن**»، قلت: أقرأه عليك وعليك أُنزل، قال: «**إني أحب أن أسمعه من غيري**»، فقرأت عليه سورة النساء، حتى بلغت: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿41﴾﴾، قال: «**أمسك**» فإذا عيناه تذرفان.

وكما قلت: إنه أوجز في التعبير عن تلك الحال في لفظ كيف، فكذلك أقول هنا:

لا فعل أجمع دلالة على مجموع الشعور عند هذه الحالة من بكاء رسول الله ﷺ، فإنه دلالة عل شعور مجتمع فيه دلائل عظيمة: وهي المسرة بتشريف الله إياه في ذلك المشهد العظيم، وتصديق المؤمنين إياه في التبليغ، ورؤية الخيرات التي أنجزت لهم بواسطته، والأسف على ما لحق بقية أمته من العذاب على تكذيبه، ومشاهدة ندمهم على معصيته، والبكاء ترجمانُ رحمةٍ ومسرَّة وأسفٍ وبهجة.

وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية استئناف بياني، لأن السامع يتساءل عن الحالة المبهمة الدلالة لقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ ويتطلب بيانها، فجاءت هذه الجملة مبيِّنة لبعض تلك الحالة العجيبة، وهو حال الذين كفروا حين يرون بوارق الشر: من شهادة شهداء الأمم على مؤمنهم وكافرهم، ويوقنون بأن المشهود عليهم بالكفر مأخوذون إلى العذاب، فينالهم من الخوف ما يودون منه لو تسوَّى بهم الأرض.

وجملة ﴿لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ﴾ بيان لجملة ﴿يَوَدُّ﴾، أي: يودون وداً يُبيِّنه قوله: ﴿لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ﴾، ولكون مضمونها أفاد معنى الشيء المودود صارت الجملة الشرطية بمنزلة مفعول ﴿يَوَدُّ﴾، فصار فعلها بمنزلة المصدر، وصارت ﴿لَوْ﴾ بمنزلة حرف المصدر، وقد تقدم بيانه عند قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ في سورة البقرة [96].

وقوله: ﴿تَسَوَّى﴾ قرأه نافع، وابن عامر، وأبو جعفر بفتح التاء وتشديد السين فهو مضارع تَسَوَّى الذي هو مطاوع سوَّاه إذا جعله سواء لشيء آخر، أي: مماثلا، لأن السواء المثل فأدغمت إحدى التاءين في السين؛ وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف بفتح التاء وتخفيف السين على معنى القراءة السابقة لكن بحذف إحدى التاءين للتخفيف؛ وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، ويعقوب ﴿تُسَوَّى﴾ بضم التاء وتخفيف السين مبنيًّا للمجهول، أي: تُماثَل.

والمماثلة المستفادة من التسوية تحتمل أن تكون مماثلة في الذات، فيكون المعنى أنهم يصيرون تراباً مثل الأرض لظهور أن لا يقصد أن تصير الأرض ناساً، فيكون المعنى على هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾ [النبأ: 40]. وهذا تفسير الجمهور، وعلى هذا فالكلام إطناب، قصد من إطنابه سلوك طريقة الكناية عن صيرورتهم تراباً بالكناية المطلوب بها نسبة، كقولهم: المجدُ بين ثوبيه، وقول زياد الأعجم:

إنّ السّماحةَ والمُروءة والنّدى ... في قُبّة ضُربت على ابن الحشرج

أي أنه سمح ذو مروءة كريم؛ ويحتمل أن تكون مماثلة في المقدار، فقيل: يودُّون

أنهم لم يبعثوا وبقوا مستوين مع الأرض في بطنها، وقيل: يودون أن يدفنوا حينئذ كما كانوا قبل البعث.

والأظهر عندي: أن المعنى التسويةُ في البروز والظهور، أي: أن ترتفع الأرض فتسوى في الارتفاع بأجسادهم، فلا يظهروا، وذلك كناية عن شدة خوفهم وذلِّهم، فينقبضون ويتضاءلون حتى يودوا أن يصيروا غير ظاهرين على الأرض، كما وصف أحد الأعراب يهجو قوماً من طيِّئ أنشده المبرد في الكامل:

إذا ما قيل أيُّهُم لأيٍّ تشابهت المناكبُ والرؤوسُ

وهذا أحسن في معنى الآية وأنسب بالكناية.

وجملة ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ يجوز أن تكون مستأنفة والواو عاطفة لها على جملة: ﴿يَوَدُّ﴾ ؛ ويجوز أن تكون حالية، أي: يودون لو تسوى بهم الأرض في حال عدم كتمانهم، فكأنهم لما رأوا استشهاد الرسل، ورأوا جزاء المشهود عليهم من الأمم السالفة، ورأوا عاقبة كذب المرسل إليهم حتى احتيج إلى إشهاد رسلهم، علموا أن النوبة مفضية إليهم، وخامرهم أن يكتموا الله أمرهم إذا سألهم الله، ولم تساعدهم نفوسهم على الاعتراف بالصدق، لما رأوا من عواقب ثبوت الكفر، من شدة هلعهم، فوقعوا بين المقتضي والمانع، فتمنوا أن يَخفَوا ولا يظهروا حتى لا يُسألوا فلا يضطروا إلى الاعتراف الموبِق ولا إلى الكتمان المُهلك.

[43] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

هذه الآية استئناف لبيان حكمين يتعلقان بالصلاة، دعا إلى نزولها عقب الآيات الماضية أنه آن الأوان لتشريع هذا الحكم في الخمر حينئذ، وإلى قرنه بحكم مقرر يتعلق بالصلاة أيضاً، ويظهر أن سبب نزولها طرأ في أثناء نزول الآيات التي قبلها والتي بعدها، فوقعت في موقع وقت نزولها وجاءت كالمعترضة بين تلك الآيات. تضمَّنت حكماً أول يتعلق بالصلاة ابتداء، وهو مقصود في ذاته أيضاً بحسب الغاية، وهو قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾، وذلك أن الخمر كانت حلالًا لم يحرمها الله تعالى، فبقيت على الإباحة الأصلية، وفي المسلمين من يشربها.

ونزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 219] في أول مدة الهجرة، فقال فريق من المسلمين: نحن نشربها لمنافعها لا لإثمها، وقد علموا أن المراد من الإثم الحرج والمضرة والمفسدة، وتلك

الآية كانت إيذاناً لهم بأن الخمر يوشك أن تكون حراماً لأن ما يشتمل على الإثم متصف بوصف مناسب للتحريم، ولكن الله أبقى إباحتها رحمة لهم في معتادهم، مع تهيئة النفوس إلى قبول تحريمها، فحدث بعد ثلاث سنين ما رواه الترمذي عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبدالرحمٰن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا خمراً وحضرت الصلاة فقدَّموني فقرأت: قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون، فأنزل الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

والقرب هنا مستعمل في معناه المجازي وهو التلبس بالفعل، لأن «قرُب» حقيقة في الدنو من المكان أو الذات يقال: قرب منه ـ بضم الراء ـ وقربه ـ بكسر الراء ـ وهما بمعنى، ومن الناس من زعم أن مكسور الراء للقرب المجازي خاصة، ولا يصح.

وإنما اختير هذا الفعل دون لا تُصَلُّوا ونحوه للإشارة إلى أن تلك حالة منافية للصلاة، وصاحبها جدير بالابتعاد عن أفضل عمل في الإسلام، ومن هنا كانت مؤذنة بتغير شأن الخمر، والتنفير منها، لأن المخاطبين يومئذ هم أكمل الناس إيماناً وأعلقهم بالصلاة، فلا يرمقون شيئاً يمنعهم من الصلاة إلا بعين الاحتقار. ومن المفسرين من تأول الصلاة هنا بالمسجد من إطلاق اسم الحال على المحل كما في قوله تعالى: ﴿وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ﴾ [الحج: 40]، ونقل عن ابن عباس، وابن مسعود، والحسن قالوا: كان جماعة من الصحابة يشربون الخمر ثم يأتون المسجد للصلاة مع رسول الله فنهاهم الله عن ذلك. ولا يخفى بعده ومخالفته لمشهور الآثار.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ غاية للنهي وإيماء إلى علَّته، واكتفى بقوله: ﴿تَقُولُونَ﴾ عن ﴿تَفْعَلُونَ﴾ لظهور أن ذلك الحد من السكر قد يفضي إلى اختلال أعمال الصلاة، إذ العمل يسرع إليه الاختلال باختلال العقل قبل اختلال القول. وفي الآية إيذان بأن السكر الخفيف لا يمنع الصلاة يومئذ؛ أو أريد من الغاية أنها حالة انتهاء السكر فتبقى بعدها النشوة. وسكارى جمع سكران، والسكران من أخذ عقله في الانغلاق، مشتق من السَّكْر، وهو الغلق، ومنه سكر الحوض وسكر الباب و﴿سُكِّرَتْ أَبْصَـٰرُنَا﴾ [الحجر: 15].

ولما نزلت هذه الآية اجتنب المسلمون شرب الخمر في أوقات الصلوات فكانوا لا يشربون إلا بعد صلاة العشاء وبعد صلاة الصبح، لبعد ما بين هاتين الصلاتين وبين ما تليانهما، ثم أكمل مع تحريم قربان الصلاة في حالة السكر تحريم قربانها بدون طهارة.

[43] ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا (43)﴾.

عطف على جملة: ﴿وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ لأنها في محل الحال، وهذا النصب بعد العطف دليل بين على أن جملة الحال معتبرة في محل نصب.

والجنب فعل، قيل: مصدر، وقيل: وصف مثل أُجُد، وقد تقدم الكلام فيه آنفاً عند قوله: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: 36]، والمراد به المباعد للعبادة من الصلاة إذا قارف امرأته حتى يغتسل.

ووصف جنب وصف بالمصدر فلذلك لم يجمع إذ أخبر به عن جمع، من قوله: ﴿وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾. وإطلاق الجنابة على هذا المعنى من عهد الجاهلية، فإن الاغتسال من الجنابة كان معروفًا عندهم، ولعله من بقايا الحنيفية، أو مما أخذوه عن اليهود، فقد جاء الأمر بغسل الجنابة في الإصحاح 15 من سفر اللاويين من التوراة. وذكر ابن إسحاق في (السيرة) أن أبا سفيان، لما رجع مهزوماً من بدر، حلف أن لا يمس رأسه غسل من جنابة حتى يغزو محمداً. ولم أقف على شيء من كلام العرب يدل على ذكر غسل الجنابة.

والمعنى لا تصلُّوا في حال الجنابة حتى تغتسلوا إلخ. والمقصود من قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ التمهيد للتخلص إلى شرع التيمم، فإن حكم غسل الجنابة مقرر من قبل، فذكره هنا إدماج. والتيمم شرع في غزوة المُريسيع على الصحيح، وكانت سنة ست أو سنة خمس على الأصح. وظاهر حديث مالك عن عائشة أن الآية التي نزلت في غزوة المريسيع هي آية التيمم، فيظهر أن تكون هذه الآية التي في سورة النساء لأنها لم يذكر منها إلا التيمم.

ووقع في حديث عمرو عن عائشة أن الآية التي نزلت هي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ التي في سورة المائدة [6]، أخرجه البخاري، وقد جزم القرطبي بأن الآية التي نزلت في غزوة المريسيع هي آية سورة النساء، قال: لأن آية سورة المائدة تسمى آية الوضوء. وكذلك الواحدي أورد في أسباب النزول حديث عائشة في سبب نزول آية سورة النساء. وقال ابن العربي هذه معضلة ما وجدت لدائها من دواء، لا نعلم أي الآيتين عنت عائشة. وسورة المائدة قيل: نزلت قبل سورة النساء، وقيل بعدها، والخطب سهل، والأصح أن سورة النساء نزلت قبل سورة المائدة.

والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ استثناء من عموم الأحوال المستفاد من وقوع ﴿جُنُبًا﴾، وهو حال نكرة، في سياق النفي. وعابر السبيل، في كلام العرب:

المسافر حين سيره في سفره، مشتق من العبر وهو القطع والاجتياز، يقال: عبر النهر وعبر الطريق.

ومن العلماء من فسَّر ﴿عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ بمارِّين في طريق، وقال: المراد منه طريق المسجد، بناءً على تفسير الصلاة في قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بالمسجد، وجعلوا الآية رخصة في مرور الجنب في المسجد إذا كان قصده المرور لا المكث، قاله الذين تأولوا الصلاة بالمسجد. ونسب أيضاً إلى أنس بن مالك، وأبي عبيدة، وابن المسيب، والضحاك، وعطاء، ومجاهد، ومسروق، والنخعي، وزيد بن أسلم، وعمرو بن دينار، وعكرمة، وابن شهاب، وقتادة، قالوا: كان ذلك أيام كان لكثير من المهاجرين والأنصار أبواب دور في المسجد، ثم نسخ ذلك بعد سد الأبواب كلها إلا خوخة أبي بكر، فكان المرور كذلك رخصة للنبي ﷺ ولأبي بكر، وفي رواية ولعلي، وقيل: أُبقيت خوخة بنت علي في المسجد، ولم يصح.

وفائدة هذا الاستثناء عند من فسَّر ﴿تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بدخول المسجد، وفسر ﴿عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ بالمارين في المسجد ظاهرة، وهو استثناء حقيقي من عموم أحوال الجنب باستثناء عابري السبيل. وعابر السبيل المأخوذ من الاستثناء مطلق، وهو عند أصحاب هذا المحمل باق على إطلاقه لا تقييد فيه، وأما عند الجمهور الذين حملوا الآية على ظاهرها في معنى تقربوا الصلاة، وفي معنى عابري السبيل فلا تظهر له فائدة، للاستغناء عنه بقوله بعده: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ ولأن في عموم الحصر تخصيصاً، فالذي يظهر لي أنه إنما قدم هنا لأنه غالب الأحوال التي تحول بين المرء وبين الاغتسال من جهة حاجة المسافر استبقاء الماء، ولندور عروض المرض

والاستثناء على محمل الجمهور يحتمل أن يكون متصلًا عند من يرى المتيمم جنباً، ويرى التيمم غير رافع للحدث، ولكنه مبيح للصلاة للضرورة في الوقت، وهذا قول الشافعي، فهو عنده بدل ضروري يقدر بقدر الضرورة، ودليله ظاهر الاستثناء، ويحتمل أن يكون منقطعاً عند من يرى المتيمم غير جنب، ويرى التيمم رافعاً للحدث حتى ينتقض بناقض ويزول سببه، وهذا قول أبي حنيفة، فلذلك إذا تيمم الجنب وصلى وصار منه حدث ناقض للوضوء يتوضأ لأن تيممه بدل عن الغسل مطلقاً، وهذا هو الظاهر بحسب المعنى وليس في السنة ما يقتضي خلافه.

وعن مالك في ذلك قولان: فالمشهور من رواية ابن القاسم أن التيمم مبيح للصلاة وليس رافعاً للحدث، فلذلك لا يصلي المتيمم به إلا فرضاً واحداً، ولو تيمم لجنابة لعذر يمنع من الغسل وانتقض وضوؤه تيمم عن الوضوء. وعن مالك، في رواية البغداديين: أن

المريض الذي لا يقدر على مس الماء يتيمم ويصلي أكثر من صلاة، حتى ينتقض تيممه بناقض الوضوء، وكذلك فيمن ذكر فوائت يصليها بتيمم واحد، فعلى هذا ليس تجديد التيمم لغيرهما إلا لأنه لا يدري لعله يجد الماء فكانت نية التيمم غير جازمة في بقائه، ولم ينقل عن مالك قول بأن المتيمم للجنابة بعذر مانع من الغسل إذا انتقض وضوءه يتوضأ.

وفي مفهوم هذا الاستثناء، عند القائلين بالمفاهيم من الجمهور، على هذا المحمل تفصيل، فعابر السبيل مطلق قيَّده قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ وبقي عموم قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ في غير عابر السبيل، لأن العام المخصوص يبقى عامًّا فيما عدا ما خصِّص، فخصَّصه الشرط تخصيصاً ثانياً في قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ﴾. ثم إن كان قد تقرر عند المسلمين أن الصلاة تقع بدون طهارة يبقى قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ مجملًا لأنهم يترقبون بيان الحكم في قربان الصلاة على غير طهارة للمسافر، فيكون في قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ بيان لهذا الإجمال، وإن كان ذلك لم يخطر ببالهم فلا إجمال، ويكون قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ استئنافاً لأحكام التيمم.

وتقديم المستثنى في قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ قبل تمام الكلام المقصود قصره بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ للاهتمام، وهو جار على استعمال قليل، كقول موسى بن جابر الحنفي أموي:

لا أشتهي يا قوم إلّا كارهاً ... بابَ الأمير ولا دفاع الحاجب

وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ غاية للنهي عن الصلاة إذا كانوا جنباً، فهو تشريع للغسل من الجنابة وإيجاب له، لأن وجوب الصلاة لا يسقط بحال، فلما نهوا عن اقترابها بدون الغسل عُلم من ذلك فرض الغسل. والحكمة في مشروعية الغسل النظافة، ونيط ذلك بأداء الصلاة ليكون المصلي في حالة كمال الجسد، كما كان حينئذ في حال كمال الباطن بالمناجاة والخضوع.

ومن أبدع الحكم الشرعية أنها لم تنط وجوب التنظُّف بحال الوسخ لأن مقدار الحال من الوسخ الذي يستدعي الاغتسال والتنظف مما تختلف فيه مدارك البشر في عوائدهم وأحوالهم، فنيط وجوب الغسل بحالة لا تنفك عن القوة البشرية في مدة متعارف أعمار البشر، وهي حالة دفع فواضل القوة البشرية، وحيث كان بين تلك الحالة وبين شدة القوة تناسب تام، إذ بمقدار القوة تندفع فضلاتها، وكان أيضاً بين شدة القوة وبين ظهور الفضلات على ظاهر البدن المعبر عنها بالوسخ تناسب تام، كان نَوْط الاغتسال بالجنابة إناطة بوصف ظاهر منضبط، فجُعل هو العلة أو السبب، وكان مع ذلك محصلًا للمناسبة المقتضية للتشريع، وهي إزالة الأوساخ عند بلوغها مقدار يناسب أن

يزال مع جعل ذلك مرتبطاً بأعظم عبادة وهي الصلاة، فصارت الطهارة عبادة كذلك، وكذلك القول في مشروعية الوضوء، على أن في الاغتسال من الجنابة حكمة أخرى، وهي تجديد نشاط المجموع العصبي الذي يعتريه فتور باستفراغ القوة المأخوذة من زبد الدم، حسبما تفطن لذلك الأطباء فقُضيت بهذا الانضباط حِكَم عظيمة.

ودل إسناد الاغتسال إلى الذوات في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ۚ﴾ على أن الاغتسال هو إحاطة البدن بالماء، وهذا متفق عليه، واختلف في وجوب الدلك، أي: إمرار اليد على أجزاء البدن: فشرَطه مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ بناءً على أنه المعروف من معنى الغسل في لسان العرب، ولأن الوضوء لا يجزئ بدون ذلك باتفاق، فكذلك الغسل.

وقال جمهور العلماء: يجزئ في الغسل إحاطة البدن بالماء بالصب أو الانغماس؛ واحتجوا بحديث ميمونة وعائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في صفة غسل النبي ﷺ أنه أفاض الماء على جسده، ولا حجة فيه لأنهما لم تذكرا أنه لم يتدلك، ولكنهما سكتتا عنه، فيجوز أن يكون سكوتهما لعلمهما بأنه المتبادر، وهذا أيضاً رواية عن مالك رواها عنه أبو الفرج، ومروان بن محمد الطاطري، وهي ضعيفة.

وقوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ﴾ إلخ ذكر حالة الرخصة في ترك الاغتسال وترك الوضوء الذي لم يذكر في هذه السورة، وذكر في سورة المائدة، وهي نازلة قبل هذه السورة. فالمقصود بيان حكم التيمم بحذافيره، وفي جمع هذه الأشياء في نسق حصل هذا المقصود، وحصل أيضاً تخصيص لعموم قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ كما تقدم.

وقوله: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ بيان للإجمال الواقع في قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ إن كان فيه إجمال، وإلا فهو استئناف حكم جديد كما تقدم.

وقوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ زيادة على حكم التيمم الواقع بدلًا عن الغسل، بذكر التيمم الواقع بدلًا عن الوضوء إيعاباً لنوعَي التيمم. وغير ذلك من أسبابه يؤخذ بالقياس على المذكور. فالمريض أريد به الذي اختل نظام صحته بحيث صار الاغتسال يضره أو يزيد علّته. ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ كناية عن قضاء الحاجة البشرية، شاع في كلامهم التكني بذلك لبشاعة الصريح.

والغائط: المنخفض من الأرض وما غاب عن البصر، يقال: غاط في الأرض ـ إذا غاب ـ يغوط، فهمزته منقلبة عن الواو، وكانت العرب يذهبون عند قضاء الحاجة إلى مكان منخفض من جهة الحي بعيد عن بيوت سكناهم، فيكنون عنه: يقولون ذهب إلى الغائط أو تغوَّط، فكانت كناية لطيفة ثم استعملها الناس بعد ذلك كثيراً حتى ساوت الحقيقة فسمَجَت، فصار الفقهاء يطلقونه على نفس الحدث ويعلقونه بأفعال تناسب ذلك.

وقوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ قرئ ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بصيغة المفاعلة، وقرئ ﴿لمستم﴾ بصيغة الفعل كما سيأتي، وهما بمعنى واحد على التحقيق. ومن حاول التفصيل لم يأت بما فيه تحصيل. وأصل اللمس المباشرة باليد أو بشيء من الجسد، وقد أطلق مجازاً وكناية على الافتقاد، قال تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾ [الجن: 8] وعلى النزول، قال النابغة:

لـيَـلْـتَـمِـسَـنْ بـالـجـيـش دارَ الـمـحـارب

وعلى قربان النساء، لأنه مرادف المس، ومنه قولهم: فلانة لا ترد يد لامس، ونظيره: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: 237]. والملامسة هنا يحتمل أن يكون المراد منها ظاهرها، وهو الملامسة بمباشرة اليد أو بعض الجسد جسدَ المرأة، فيكون ذكر سبباً ثانياً من أساب الوضوء التي توجب التيمم عند فقد الماء، وبذلك فسَّره الشافعي، فجعل لمس الرجل بيده جسد امرأته موجباً للوضوء، وهو محمل بعيد، إذ لا يكون لمس الجسد موجباً للوضوء وإنما الوضوء مما يخرج خروجاً معتاداً.

فالمحمل الصحيح أن الملامسة كناية عن الجماع، وتعديد هذه الأسباب لجمع ما يغلب من موجبات الطهارة الصغرى والطهارة الكبرى. وإنما لم يستغن عن ﴿لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ بقوله آنفاً: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ لأن ذلك ذُكر في معرض الأمر بالاغتسال، وهذا ذكر في معرض الإذن بالتيمم الرخصة، والمقام مقام تشريع يناسبه عدم الاكتفاء بدلالة الالتزام، وبذلك يكون وجه لذكره وجيه. وأما على تأويل الشافعي ومن تابعه فلا يكون لذكر سبب ثان من أسباب الوضوء كبير أهمية. وإلى هذا مال الجمهور، فلذلك لم يجب عند مالك وأبي حنيفة الوضوء من لمس الرجل امرأته ما لم يخرج منه شيء، إلا أن مالكاً قال: إذا التذ اللامس أو قصد اللذة انتقض وضوؤه، وحمل الملامسة في هذه الآية على معنييها الكنائي والصريح، لكن هذا بشرط الالتذاذ، وبه قال جمع من السلف، وأرى مالكاً اعتمد في هذا على الآثار المروية عن أئمة السلف، ولا أراه جعله المراد من الآية.

وقرأ الجمهور ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بصيغة المفاعلة؛ وقرأه حمزة والكسائي وخلف ﴿لمستم﴾ ـ بدون ألف ـ.

وقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾ عطف على فعل الشرط، وهو قيد في المسافر، ومن جاء من الغائط، ومن لامس النساء، وأما المريض فلا يتقيد تيمُّمه بعدم وجدان الماء لأنه يتيمم مطلقاً، وذلك معلوم بدلالة معنى المرض، فمفهوم القيد بالنسبة إليه معطل بدلالة المعنى، ولا يكون المقصود من المريض الزَّمِن، إذ لا يُعدم الزمِن مناوِلًا يناوله الماء إلا نادراً.

وقوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾ جواب الشرط ـ والتيمم القصد ـ والصعيد وجه الأرض، قال ذو الرمة يصف خشفاً من بقر الوحش نائماً في الشمس لا يكاد يفيق:

كأنه بالضحى تَرْمي الصعيدَ به دبَّابةٌ في عظام الرأس خُرطوم[1]

والطيِّب: الطاهر الذي لم تلوثه نجاسة ولا قذر، فيشمل الصعيدُ الترابَ والرملَ والحجارة، وإنما عبَّر بالصعيد ليصرف المسلمين عن هوس أن يتطلبوا التراب أو الرمل مما تحت وجه الأرض غلواً في تحقيق طهارته.

وقد شُرع بهذه الآية حكم التيمم أو قرر شرعه السابق في سورة المائدة على الأصح، وكان شرع التيمم سنة ست في غزوة المريسيع، وسبب شرعه ما في الصحيح عن عائشة قالت: خرجنا مع رسول الله في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء أو بذات الجيش انقطع عقد لي فأقام رسول الله على التماسه وأقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فأتى الناس إلى أبي بكر الصديق فقالوا: ألا ترى إلى ما صنعت عائشة أقامت برسول الله والناسَ وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فجاء أبو بكر ورسول الله واضع رأسه على فخذي قد نام، فقال: حبست رسول الله والناسَ وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فعاتبني أبو بكر وقال ما شاء الله أن يقول، وجعل يطعنني بيده في خاصرتي فلا يمنعني من التحرك إلا مكانُ رسول الله ﷺ على فخذي، فقام رسول الله ﷺ حين أصبح على غير ماء، فأنزل الله تعالى آية التيمم، فقال أُسَيد بن الحُضير: ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر، فوالله ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله ذلك لك وللمسلمين فيه خيراً. قالت: فبعثنا البعير الذي كنت عليه فأصبنا العِقد تحته.

والتيمم من خصائص شريعة الإسلام كما في حديث جابر أن النبي ﷺ قال: «**أُعطيت خمساً لم يُعطهنَّ أحد قبلي**»، فذكر منها: «**وجُعِلت لي الأرض مسجداً وطَهوراً**».

والتيمم بدلٌ جَعَلَهُ الشرع عن الطهارة، ولم أر لأحد من العلماء بياناً في حكمة جعل التيمم عوضاً عن الطهارة بالماء، وكان ذلك من همِّي زمناً طويلًا وقت الطلب ثم انفتح لي حكمة ذلك.

وأحسب أن حكمة تشريعه تقرير لزوم الطهارة في نفوس المؤمنين، وتقرير حُرمة الصلاة، وترفيع شأنها في نفوسهم، فلم تُترك لهم حالة يعدون فيها أنفسهم مصلين بدون

---

(1) أراد كأنه سكران طرحته الخمر على الأرض. فقوله: دبابة اسم فاعل من دبَّ، وهو صفة لمحذوف، أي: خمر دبابة، أي: تدب في الدماغ. وعبَّر عن الدفاع بعظام الرأس: والخرطوم: الخمر القوية.

طهارة تعظيماً لمناجاة الله تعالى، فلذلك شَرع لهم عملًا يشبه الإيماء إلى الطهارة ليستشعروا أنفسهم متطهرين، وجعل ذلك بمباشرة اليدين صعيدَ الأرض التي هي منبع الماء، ولأن التراب مستعمل في تطهير الآنية ونحوها، ينظفون به ما علق لهم من الأقذار في ثيابهم وأبدانهم وماعونهم، وما الاستجمار إلا ضرب من ذلك، مع ما في ذلك من تجديد طلب الماء لفاقده وتذكيره بأنه مطالب به عند زوال مانعه، وإذ قد كان التيمم طهارة رمزية اقتنعت الشريعة فيه بالوجه والكفين في الطهارتين الصغرى والكبرى، كما دل عليه حديث عمار بن ياسر، ويؤيد هذا المقصد أن المسلمين لما عَدِموا الماء في غزوة المُريسيع صلَّوا بدون وضوء فنزلت آية التيمم.

هذا منتهى ما عرض لي من حكمة مشروعية التيمم بعد طول البحث والتأمل في حكمةٍ مقنعة في النظر، وكنت أعد التيمم هو النوع الوحيد بين الأحكام الشرعية في معنى التعبد بنوعه، وأما التعبد ببعض الكيفيات والمقادير من أنواع عبادات أخرى فكثير، مثل عدد الركعات في الصلوات، وكأن الشافعي لما اشترط أن يكون التيمم بالتراب خاصة وأن ينقل المتيمم منه إلى وجهه ويديه، راعى فيه معنى التنظيف كما في الاستجمار، إلا أن هذا القول لم ينقل عن أحد من السلف وهو ما سبق إلى خاطر عمار بن ياسر حين تمرغ في التراب لما تعذر عليه الاغتسال، فقال له النبي ﷺ: «**يكفيك من ذلك الوجه والكفان**».

ولأجل هذا أيضاً اختلف السلف في حكم التيمم، فقال عمر وابن مسعود: لا يقع التيمم بدلًا إلا عن الوضوء دون الغسل، وأن الجنب لا يصلي حتى يغتسل سواء كان ذلك في الحضر أم في السفر. وقد تناظر في ذلك أبو موسى الأشعري وعبدالله بن مسعود: روى البخاري في كتاب التيمم قال أبو موسى لابن مسعود: أرأيت إذا أجنبت فلم يجد الماء كيف يصنع؟ قال عبدالله: لا يصلي حتى يجد الماء. فقال أبو موسى: فكيف تصنع بقول عمار حين قال له النبي: «**كان يكفيك هكذا**»، فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه وكفيه، قال ابن مسعود: ألم تر عمر لم يقنع منه بذلك، قال أبو موسى: فدعنا من قول عمار، كيف تصنع بهذه الآية: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ فما درى عبدالله ما يقول، فقال: إنا لو رخَّصنا لهم في هذا لأوشك إذا برد على أحدهم الماءُ أن يدعه ويتيمم.

ولا شك أن عمر، وابن مسعود، تأولا آية النساء فجعلا قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ رخصة لمرور المسجد، وجعلا ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ مراد به اللمس الناقض للوضوء على نحو تأويل الشافعي، وخالف جميع علماء الأمة عمر وابن مسعود في هذا، فقال الجمهور: يتيمم فاقد الماء ومن يخاف على نفسه الهلاك أو المرض أو زيادة المرض ولو نَزْلة أو حمًّى. وقال الشافعي: لا يتيمم إلا فاقد الماء أو من يخاف على نفسه التلف

دون المرض أو زيادته، لأن زيادة المرض غير محققة، ويرده أن كلا الأمرين غير محقق الحصول، وأن الله لم يكلف الخلق بما فيه مشقة. وقد تيمم عمرو بن العاص ﷺ في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل وصلى بالناس، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فسأله فقال عمرو: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] فضحك النبي عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليه.

وقوله: ﴿فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْۗ﴾ جعل التيمم قاصراً على مسح الوجه واليدين، وأسقط مسح ما سواهما من أعضاء الوضوء بَلْهَ أعضاء الغسل، إذ ليس المقصود منه تطهيراً حسياً، ولا تجديد النشاط، ولكن مجرد استحضار استكمال الحالة للصلاة، وقد ظن بعض الصحابة أن هذا تيمم بدل عن الوضوء، وأن التيمم البدل عن الغسل لا يجزئ منه إلا مسح سائر الجسد بالصعيد، فعلَّمه النبي ﷺ أن التيمم للجنابة مثل التيمم للوضوء، فقد ثبت في الصحيح عن عمار بن ياسر، قال: كنت في سفر فأجنبت فتمعَّكت في التراب ـ، أي: تمرَّغت ـ وصليت، فأتيت النبي فذكرت ذلك فقال: «**يكفيك الوجه والكفان**». وقد تقدم آنفاً.

والباء للتأكيد، مثل: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: 25]، وقول النابغة يرثي النعمان بن المنذر:

لكَ الخيرُ إن وارتْ بك الأرضُ واحداً وأصبحَ جَدُّ الناس يظلَع عاثرا

أراد إن وارتك الأرض مواراة الدفن. والمعنى: فامسحوا وجوهكم وأيديكم، وقد ذُكرت هذه الباء مع المسموح في الوضوء ومع التيمم للدلالة على تمكن المسح لئلا تزيد رخصة على رخصة.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ تذييل لحكم الرخصة إذ عفا عن المسلمين فلم يكلفهم الغسل أو الوضوء عند المرض، ولا ترقُّبَ وجود الماء عند عدمه، حتى تكثر عليهم الصلوات فيعسر عليهم القضاء.

[44، 45] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ﴿44﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ﴿45﴾﴾.

استئناف كلام راجع إلى مَهْيَع الآيات التي سبقت من قوله: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ﴾ [النساء: 36]، فإنه بعد نذارة المشركين وجَّه الإنذار لأهل الكتاب، ووقعت آيات تحريم الخمر وقت الصلاة، وآيات مشروعية الطهارة لها فيما بينهما، وفيه مناسبة للأمر بترك الخمر في أوقات الصلوات والأمر بالطهارة، لأن ذلك من الهدي

الذي لم يسبق لليهود نظيره، فهم يحسدون المسلمين عليه، لأنهم حُرموا من مثله وفرَّطوا في هدي عظيم، وأرادوا إضلال المسلمين عداءً منهم.

وجملة ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ إلى ﴿ٱلْكِتَٰبِ﴾ جملة يقصد منها التعجيب، والاستفهام فيها تقريري عن نفي فعل لا يود المخاطب انتفاءه عنه، ليكون ذلك محرضاً على الإقرار بأنه فَعَل، وهو مفيد مع ذلك للتعجيب، وتقدم نظيرها في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ في سورة آل عمران [23].

وجملة ﴿يَشْتَرُونَ﴾ حالية، فهي قيد لجملة ﴿أَلَمْ تَرَ﴾، وحالة اشترائهم الضلالة وإن كانت غير مشاهدة بالصبر فقد نزلت منزلة المشاهد المرئي، لأن شهرة الشيء وتحققه تجعله بمنزلة المرئي.

والنصيب تقدم عند قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ في هذه السورة [32]، وفي اختياره هنا إلقاء احتمال قلته في نفوس السامعين، وإلا لقيل: أوتوا الكتاب، وهذا نظير قوله تعالى بعد هذا: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: 141]، أي: نصيب من الفتح أو من النصر.

والمراد بالكتاب التوراة، لأن اليهود هم الذين كانوا مختلطين مع المسلمين بالمدينة، ولم يكن فيها أحد من النصارى.

والاشتراء مجاز في الاختيار والسعي لتحصيل الشيء، لأن المشتري هو آخذ الشيء المرغوب فيه من المتبائعين، والبائع هو باذل الشيء المرغوب فيه لحاجته إلى ثمنه، هكذا اعتبر أهل العرف الذي بُنيت عليه اللغة، وإلا فإن كلا المتابعين مشتر وشار، فلا جرم أن أطلق الاشتراء مجازاً على الاختيار، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ في سورة البقرة [16]. وهذا يدل على أنهم اقتحموا الضلالة عن عمد لضعف إيمانهم بكتابهم وقلة جدوى علمهم عليهم.

وقوله: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾، أي: يريدون للمؤمنين الضلالة لئلا يفضلوهم بالاهتداء، كقوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]. فالإرادة هنا بمعنى المحبة كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: 26]. ولك أن تجعل الإرادة على الغالب في معناها وهو الباعث النفساني على العمل، أي: يسعون لأن تضلوا، وذلك بإلقاء الشبه والسعي في صرف المسلمين عن الإيمان، وقد تقدم آنفاً قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 27].

وجملة: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ﴾ معترضة، وهي تعريض، فإن إرادتهم الضلالة للمؤمنين عن عداوة وحسد.

وجملة: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ تذييل لتطمئن نفوس المؤمنين بنصر الله، لأن الإخبار عن اليهود بأنهم يريدون ضلال المسلمين، وأنهم أعداء للمسلمين، من شأنه أن يلقي الرَّوع في قلوب المسلمين، إذ كان اليهود المحاورون للمسلمين ذوي عدد وعُدد، وبيدهم الأموال، وهم مبثوثون في المدينة وما حولها: من قينقاع وقريظة والنضير وخيبر، فعداوتهم وسوء نواياهم، ليسا بالأمر الذي يستهان به، فكان قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا﴾ مناسباً لقوله: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾، أي: إذا كانوا مضمرين لكم السوء فالله وليكم ويهديكم ويتولى أموركم شأن الولي مع مولاه، وكان قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ مناسباً لقوله: ﴿بِأَعْدَآئِكُمْ﴾، أي: فالله ينصركم.

وفعل «كفى» في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ مستعمل في تقوية اتصاف فاعله بوصف يدل عليه التمييز المذكور بعده، أي: أن فاعل «كفى» أجدر من يتصف بذلك الوصف، ولأجل الدلالة على هذا غلب في الكلام إدخال باء على فاعل فعل كفى، وهي باء زائدة لتوكيد الكفاية، بحيث يحصل إبهام يشوِّق السامع إلى معرفة تفصيله، فيأتون باسم يميز نوع تلك النسبة ليتمكن المعنى في ذهن السامع.

وقد يجيء فاعل «كفى» غير مجرور بالباء، كقول عبد بني الحسحاس:

كفَى الشيبُ والإسلام للمرء ناهيا

وجعل الزجَّاج الباء هنا غير زائدة وقال: ضُمّن فعل كفى معنى اكتف، واستحسنه ابن هشام.

وشذت زيادة الباء في المفعول، كقول كعب بن مالك أو حسان بن ثابت:

فكَفى بنا فضلًا على مَنْ غيرُنا ... حبُّ النبي محمّدٍ إيّانا

وجزم الواحدي في شرح قول المتنبي:

كفى بجسمي نحولًا أنّني رجل ... لولا مخاطبتي إيّاك لم ترني

بأنه شذوذ.

ولا تزاد الباء في فاعل «كفى» بمعنى أجزأ، ولا التي بمعنى وقى، فرقاً بين استعمال كفى المجازي واستعمالها الحقيقي الذي هو معنى الاكتفاء بذات الشيء نحو:

كفاني ولم أطلب قليل من المال

[46] ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٤٦﴾.

يجوز أن يكون هذا كلاماً مستأنفاً.

و﴿مِّنَ﴾ تبعيضية، وهي خبر لمبتدأ محذوف دلَّت عليه صفته وهي جملة: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾. والتقدير: قوم يحرفون الكلم.

وحذف المبتدأ في مثل هذا شائع في كلام العرب اجتزاء بالصفة عن الموصوف، وذلك إذا كان المبتدأ موصوفاً بجملة أو ظرف، وكان بعض اسم مجرور بحرف ﴿مِّنَ﴾، وذلك الاسم مقدم على المبتدأ. ومن كلمات العرب المأثورة قولهم: منا ظَعَنَ ومنا أقام، أي: منا فريق ظعن ومنا فريق أقام. ومنه قول ذي الرمة:

فظلُّوا ومنهم دمعُهُ غالبٌ له ... وآخرُ يذري دمعة العين بالهَمْل

أي: ومنهم فريق، بدليل قوله في العطف: وآخر. وقول تميم بن مُقْبِل:

وما الدهرُ إلا تارتان فمنهما ... أموتُ وأخرى أبتغي العيشَ أكدح

وقد دل ضمير الجمع في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ أن هذا صنيع فريق منهم، وقد قيل: إن المراد به رفاعة بن زيد بن التابوت من اليهود، ولعل قائل هذا يعني أنه من جملة هؤلاء الفريق، إذ لا يجوز أن يكون المراد واحداً ويؤتى بضمير الجماعة، وليس المقام مقام إخفاء حتى يكون على حد قوله ﷺ: «**ما بال أقوام يشترطون**» إلخ.

ويجوز أن يكون ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ صفة للذين ﴿أُوتُواْ نَصِيبٗا﴾ من الكتاب، وتكون ﴿مِّنَ﴾ بيانية، أي: هم الذين هادوا، فتكون جملة: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ حالًا من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾. وعلى الوجهين فقد أثبتت لهم أوصاف التحريف والضلالة ومحبة ضلال المسلمين.

والتحريف: الميل بالشيء إلى الحرف وهو جانب الشيء وحافته، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ في سورة المائدة [13]، وهو هنا مستعمل في الميل عن سواء المعنى وصريحه إلى التأويل الباطل، كما يقال: تنكَّب عن الصراط، وعن الطريق، إذا أخطأ الصواب وصار إلى سوء الفهم أو التضليل، فهو على هذا تحريف مراد الله في التوراة إلى تأويلات باطلة، كما يفعل أهل الأهواء في تحريف معاني القرآن بالتأويلات الفاسدة.

ويجوز أن يكون التحريف مشتقاً من الحرف وهو الكلمة والكتابة، فيكون مراداً به

تغيير كلمات التوراة وتبديلها بكلمات أخرى لتوافق أهواء أهل الشهوات في تأييد ما هم عليه من فاسد الأعمال. والظاهر أن كلا الأمرين قد ارتكبه اليهود في كتابهم. وما ينقل عن ابن عباس أن التحريف فساد التأويل ولا يعمد قوم على تغيير كتابهم، ناظر إلى غالب أحوالهم، فعلى الاحتمال الأول يكون استعمال ﴿عَن﴾ في قوله: ﴿عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ مجازاً، ولا مجاوزة ولا مواضع، وعلى الثاني: يكون حقيقة إذ التحريف حينئذ نقل وإزالة.

وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ﴾ عطف على ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ ذُكر سوء أفعالهم وسوء أقوالهم، وهي أقوالهم التي يواجهون بها الرسول ﷺ: يقولون سمعنا دعوتك وعصيناك، وذلك إظهار لتمسكهم بدينهم ليزول طمع الرسول في إيمانهم، ولذلك لم يروا في قولهم هذا أذى للرسول فأعقبوه بقولهم له: ﴿وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ إظهارًا للتأدب معه.

ومعنى (اسمع غير مُسمع) أنهم يقولون للرسول ﷺ عند مراجعته في أمر الإسلام: اسمع منا، ويعقِّبون ذلك بقولهم: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ يوهمون أنهم قصدوا الظاهر المتبادر من قولهم: غير مُسمع، أي: غير مأمور بأن تسمع، في معنى قول العرب: افعل غير مأمور. وقيل معناه: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ مكروهاً، فلعل العرب كانوا يقولون: أسْمَعَه بمعنى سبَّه.

والحاصل أن هذه الكلمة كانت معروفة الإطلاق بين العرب في معنى الكرامة والتلطف، إطلاقاً متعارفاً، ولكنهم لما قالوها للرسول أرادوا بها معنى آخر انتحلوه لها من شيء يسمح به تركيبها الوضعي، أي: أن لا يسمع صوتاً من متكلم، بأن يصير أصم، أو أن لا يستجاب دعاؤه.

والذي دل على أنهم أرادوا ذلك قوله بعد: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا﴾ فأزال لهم كلمة ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾. وقصدهم من إيراد كلام ذي وجهين أن يُرضوا الرسول والمؤمنين ويرضوا أنفسهم بسوء نيتهم مع الرسول ﷺ ويرضوا قومهم، فلا يجدوا عليهم حجة.

وقولهم: «وراعنا» أتوا بلفظ ظاهره طلب المراعاة، أي: الرفق، والمراعاة مفاعلة مستعملة في المبالغة في الرعي على وجه الكناية الشائعة التي ساوت الأصل، ذلك لأن الرعي من لوازمه الرفق بالمرعيِّ، وطلب الخصب له، ودفع العادية عنه. وهم يريدون بـ ﴿رَاعِنَا﴾ كلمة في العبرانية تدل على ما تدل عليه كلمة الرعونة في العربية، وقد روي أنها كلمة «راعونا» وأن معناها الرعونة، فلعلهم كانوا يأتون بها، يوهمون أنهم يعظمون النبي ﷺ بضمير الجماعة، ويدل لذلك أن الله نهى المسلمين عن متابعتهم إياهم في ذلك اغتراراً فقال في سورة البقرة [104]: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾.

واللَّيُّ أصله الانعطاف والانثناء، ومنه: ﴿وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ﴾ [آل عمران:

153]، وهو يحتمل الحقيقة في كلتا الكلمتين: اللَّي، والألسنة، أي: أنهم يثنون ألسنتهم ليكون الكلام مشبهاً لغتين بأن يشبعوا حركات، أو يقصروا مُشْبَعات، أو يفخموا مرققاً، أو يرقِّقوا مفخَّماً، ليعطي اللفظ في السمع صورة تشبه صورة كلمة أخرى، فإنه قد تخرج كلمة من زنة إلى زنة، ومن لغة إلى لغة بمثل هذا. ويحتمل أن يراد بلفظ «اللي» مجازُه، وبالألسنة مجازه: فاللي بمعنى تغيير الكلمة، والألسنة مجاز على الكلام، أي: يأتون في كلامهم بما هو غير متمحض لمعنى الخير.

وانتصب ﴿لَيًّا﴾ على المفعول المطلق لـ «يقولون» لأن اللَّي كيفية من كيفيات القول.

وانتصب (طعناً في الدين) على المفعول لأجله، فهو من عطف بعض المفاعيل على بعض آخر، ولا ضير فيه، ولك أن تجعلهما معاً مفعولين مطلقين أو مفعولين لأجلهما، وإنما كان قولهم: (طعناً في الدين)، لأنهم أضمروا في كلامهم قصداً خبيثاً فكانوا يقولون لإخوانهم، ومن يليهم من حديثي العهد بالإيمان: لو كان محمد رسولًا لعلم ما أردنا بقولنا، فلذلك فضحهم الله بهذه الآية ونظائرها.

وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾، أي: لو قالوا ما هو قبول للإسلام لكان خيراً. وقوله: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ يشبه أنه مما جرى مجرى المثل بقول من أمر بشيء وامتثله: سمع وطاعة، أي: شأني سمع وطاعة، وهو مما التزم فيه حذف المبتدإ لأنه جرى مجرى المثل، وسيجيء في سورة النور [51] قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾.

وقوله: ﴿وَأَقْوَمَ﴾ تفضيل مشتق من القيام الذي هو بمعنى الوضوح والظهور، كقولهم: قام الدليل على كذا، وقامت حجة فلان. وإنما كان (أقوم) لأنه دال على معنى لا احتمال فيه، بخلاف قولهم.

والاستدراك في قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ ناشئ عن قوله: ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾، أي: ولكن أثر اللعنة حاق بهم فحرموا ما هو خير فلا ترشح نفوسهم إلا بآثار ما هو كمين فيها من فعل سيئ وقول بذاء لا يستطيعون صرف أنفسهم عن ذلك.

ومعنى ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أنهم لا يؤمنون أبداً، فهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده، وأطلق القلة على العدم، وفسر به قول تأبط شرًّا:

قليلُ التشكّي للمُهِمّ يصيبُه ... كثيرُ الهوى شتَّى النَّوى والمَسالك

قال الجاحظ في كتاب البيان عند قول عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود يصف أرض نصيبين: كثيرة العقارب قليلة الأقارب، يضعون (قليلًا) في موضع ليس، كقولهم: فلان قليل الحياء. ليس مرادهم أن هناك حياء وإن قل».

قلت: ومنه قول العرب: قلَّ رجل يقول ذلك، يريدون أنه غير موجود. وقال صاحب الكشاف عند قوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]: والمعنى نفي التذكير. والقلة مستعمل في معنى النفي. وإنما استعملت العرب القلة عوضاً عن النفي لضرب من الاحتراز والاقتصاد، فكأن المتكلم يخشى أن يُتلقى عموم نفيه بالإنكار فيتنازل عنه إلى إثبات قليل وهو يريد النفي.

[47] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿47﴾﴾.

أقبل على خطاب أهل الكتاب الذين أريد بهم اليهود بعد أن ذكر من عجائب ضلالهم، وإقامة الحجة عليهم، ما فيه وازع لهم لو كان بهم وَزْع، وكذلك شأن القرآن أن لا يفلت فرصة تَعِنُّ من فُرص الموعظة والهدى إلا انتهزها، وكذلك شأن الناصحين من الحكماء والخطباء أن يتوسموا أحوال تأثر نفوس المخاطبين ومظان ارعوائها عن الباطل، وتبصُّرها في الحق، فينجدوها حينئذ بقوارع الموعظة والإرشاد، كما أشار إليه الحريري في المقامة 11 إذ قال: «فلما ألحدوا المَيْت، وفات قولُ ليت، أشرف شيخ من رِباوة، متأبطاً لهِراوة، فقال: لمثل هذا فليعمل العاملون» إلخ، لذلك جيء بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾ الآية ـ عقب ما تقدم ـ.

وهذا موجب اختلاف الصلة هنا عن الصلة في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 23] لأن ذلك جاء في مقام التعجيب والتوبيخ فناسبته صلة مؤذنة بتهوين شأن علمهم بما أوتوه من الكتاب، وما هنا جاء في مقام الترغيب فناسبته صلة تؤذن بأنهم شُرِّفوا بإيتاء التوراة لتثير هممهم للاتسام بميسم الراسخين في جريان أعمالهم على وفق ما يناسب ذلك، وليس بين الصلتين اختلاف في الواقع لأنهم أوتوا الكتاب كله حقيقة باعتبار كونه بين أيديهم، وأوتوا نصيباً منه باعتبار جريان أعمالهم على خلاف ما جاء به كتابهم، فالذي لم يعملوا به منه كأنهم لم يؤتَوه.

وجيء بالصلتين في قوله: ﴿بِمَا نَزَّلْنَا﴾ وقوله: ﴿لِّمَا مَعَكُم﴾ دون الاسمين العَلَمين، وهما: القرآن والتوراة: لما في قوله: ﴿بِمَا نَزَّلْنَا﴾ من التذكير بِعِظَم شأن القرآن أنه منزل بإنزال الله، ولما في قوله: ﴿لِّمَا مَعَكُم﴾ من التعريض بهم في أن التوراة كتاب مستصحب عندهم لا يعلمون منه حق علمه ولا يعملون بما فيه، على حد قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾ [الجمعة: 5].

وقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا﴾ تهديد أو وعيد، ومعنى ﴿مِّن قَبْلِ أَن

نَّطۡمِسَ﴾، أي: آمنوا في زمن يبتدئ من قبل الطمس، أي: من قبل زمن الطمس على الوجوه، وهذا تهديد بأن يحل بهم أمر عظيم، وهو يحتمل الحمل على حقيقة الطمس بأن يسلط الله عليهم ما يفسد به محيَّاهم، فإن قدرة الله صالحة لذلك، ويحتمل أن يكون الطمس مجازاً على إزالة ما به كمال الإنسان من استقامة المدارك فإن الوجوه مجامع الحواس.

والتهديد لا يقتضي وقوع المهدَّد به، وفي الحديث: «**أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله وجهه وجه حمار**».

وأصل الطمس إزالة الآثار الماثلة. قال كعب:

عُرْضَتُها طامسُ الأعلام مجهولُ

وقد يطلق الطمس مجازاً على إبطال خصائص الشيء المألوفة منه. ومنه طمس القلوب، أي: إبطال آثار التميز والمعرفة منها.

وقوله: ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ﴾ عطف لمجرد التعقيب لا للتسبب؛ ، أي: من قبل أن يحصل الأمران: الطمس والرد على الأدبار، أي: تنكيس الرؤوس إلى الوراء، وإن كان الطمس هنا مجازاً وهو الظاهر، فهو وعيد بزوال وجاهة اليهود في بلاد العرب، ورميهم بالمذلة بعد أن كانوا هناك أعزة ذوي مال وعدة، فقد كان منهم السموأل قبل البعثة، ومنهم أبو رافع تاجر أهل الحجاز، ومنهم كعب بن الأشرف، سيد جهته في عصر الهجرة.

والرد على الأدبار على هذا الوجه: يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى القهقرى، أي: إصارتهم إلى بئس المصير؛ ويحتمل أن يكون حقيقة وهو ردهم من حيث أتوا، أي: إجلاؤهم من بلاد العرب إلى الشام.

والفاء على هذا الوجه للتعقيب والتسبب معاً، والكلام وعيد، والوعيد حاصل، فقد رماهم الله بالذل، ثم أجلاهم النبي ﷺ وأجلاهم عمر بن الخطاب إلى أذرعات.

وقوله: ﴿أَوۡ نَلۡعَنَهُمۡ كَمَا لَعَنَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلسَّبۡتِۚ﴾ أريد باللعن هنا الخزي، فهو غير الطمس، فإن كان الطمس مراداً به المسخ فاللعن مراد به الذل، وإن كان الطمس مراداً به الذل فاللعن مراد به المسخ.

و﴿أَصۡحَٰبَ ٱلسَّبۡتِۚ﴾ هم الذين في قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ٦٥﴾. وقد تقدم في سورة البقرة [65].

[48] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿48﴾﴾.

يجوز أن تكون هذه الجملة متعلقة بما قبلها من تهديد اليهود بعقاب في الدنيا، فالكلام مسوق لترغيب اليهود في الإسلام، وإعلامهم بأنهم بحيث يتجاوز الله عنهم عند حصول إيمانهم، ولو كان عذاب الطمس نازلًا عليهم، فالمراد بالغفران التجاوز في الدنيا عن المؤاخذة لهم بعظم كفرهم وذنوبهم، أي: يرفع العذاب عنهم. وتتضمن الآية تهديداً للمشركين بعذاب الدنيا يحل بهم فلا ينفعهم الإيمان بعد حلول العذاب، كما قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: 98] الآية.

وعلى هذا الوجه يكون حرف ﴿إِنَّ﴾ في موقع التعليل والتسبب، أي: آمنوا بالقرآن من قبل أن ينزل بكم العذاب، لأن الله يغفر ما دون الإشراك به، كقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ﴾ [الأنفال: 33]، أي: ليعذبهم عذاب الدنيا، ثم قال: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: 34]، أي: في الدنيا، وهو عذاب الجوع والسيف، وقوله: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿10﴾ يَغْشَى ٱلنَّاسَ ۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿11﴾﴾ [الدخان: 10، 11]، أي: دخان عام المجاعة في قريش. ثم قال: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا۟ ٱلْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴿15﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿16﴾﴾ [الدخان: 15، 16]، أي: بطشة يوم بدر؛ أو يكون المراد بالغفران التسامح، فإن الإسلام قَبِلَ من أهل الكتابين الدخول تحت ذمة الإسلام دون الدخول في دين الإسلام، وذلك حكم الجزية، ولم يرض من المشركين إلا بالإيمان دون الجزية، لقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ﴾ [التوبة: 5]. وقال في شأن أهل الكتاب ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿29﴾﴾ [التوبة: 29].

ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة، وقعت اعتراضاً بين قوارع أهل الكتاب ومواعظهم، فيكون حرف ﴿إِنَّ﴾ لتوكيد الخبر لقصد دفع احتمال المجاز أو المبالغة في الوعيد، وهو إما تمهيد لما بعده لتشنيع جرم الشرك بالله ليكون تمهيداً لتشنيع حال الذين فضَّلوا الشرك على الإيمان، وإظهار لمقدار التعجيب من شأنهم الآتي في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿51﴾﴾ [النساء: 51]، أي: فكيف ترضون بحال من لا يرضى الله عنه. والمغفرة على هذا الوجه يصح حملها على معنى التجاوز الدنيوي، وعلى معنى التجاوز في الآخرة على وجه الإجمال.

وإما أن يكون استئناف تعليم حكم في مغفرة ذنوب العصاة: ابتدئ بمُحكم وهو قوله: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾، وذُيِّل بمتشابه وهو قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾؛ فالمغفرة مراد منها التجاوز في الآخرة. قال القرطبي: «فهذا من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه»، وهو يريد أن ظاهرها يقتضي أمور مشكلة:

الأول: أنه يقتضي أن الله قد يغفر الكفر الذي ليس بشرك ككفر اليهود.

الثاني: أنه يغفر لمرتكب الذنوب ولو لم يتب.

الثالث: أنه قد لا يغفر للكافر بعد إيمانه وللمذنب بعد توبته، لأنه وَكَلَ الغفران إلى المشيئة، وهي تلاقي الوقوع والانتفاء.

وكل هذه الثلاثة قد جاءت الأدلة المتظافرة على خلافها، واتفقت الأمة على مخالفة ظاهرها، فكانت الآية من المتشابه عند جميع المسلمين.

قال ابن عطية: وهذه الآية هي الحاكمة ببيان ما تعارض من آيات الوعد والوعيد. وتلخيص الكلام فيها أن يقال: الناس أربعة أصناف: كافر مات على كفره، فهذا مخلد في النار بإجماع، ومؤمن محسن لم يذنب قط ومات على ذلك فهو في الجنة محتوم عليه حسب الوعد من الله بإجماع، وتائب مات على توبته فهذا عند أهل السنة وجمهور فقهاء الأمة لاحق بالمؤمن المحسن، ومذنب مات قبل توبته فهذا هو موضع الخلاف، فقالت المرجئة: هو في الجنة بإيمانه ولا تضره سيئاته، وجعلوا آيات الوعيد كلها مخصصة بالكفار وآيات الوعد عامة في المؤمنين؛ وقالت المعتزلة: إذا كان صاحب كبيرة فهو في النار لا محالة، وقالت الخوارج: إذا كان صاحب كبيرة أو صغيرة فهو في النار مخلد ولا إيمان له، وجعلوا آيات الوعد كلها مخصَّصة بالمؤمن المحسن والمؤمن التائب، وجعلوا آيات الوعيد عامة في العصاة كفاراً أو مؤمنين.

وقال أهل السنة: آيات الوعد ظاهرة العموم ولا يصح نفوذ كلها لوجهه بسبب تعارضها كقوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَا إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿15﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿16﴾﴾ [الليل: 15، 16]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: 23]، فلا بد أن نقول: إن آيات الوعد لفظها لفظ العموم، والمراد به الخصوص: في المؤمن المحسن، وفيمن سبق في علم الله تعالى العفو عنه دون تعذيب من العصاة، وأن آيات الوعيد لفظها عموم والمراد به الخصوص في الكفرة، وفيمن سبق علمه تعالى أنه يعذبه من العصاة.

وآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ جلت الشك، وذلك أن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ مبطل للمعتزلة، وقوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ رادّ على المرجئة دال على أن غفران ما دون الشرك لقوم دون قوم، ولعله بنى كلامه على تأويل الشرك به بما يشمل الكفر

كله، أو بناه على أن اليهود أشركوا فقالوا: عزير ابن الله، والنصارى أشركوا فقالوا: المسيح ابن الله، وهو تأويل الشافعي فيما نسبه إليه فخر الدين، وهو تأويل بعيد. فالإشراك له معناه في الشريعة، والكفر دونه له معناه.

والمعتزلة تأولوا الآية بما أشار إليه في الكشاف: بأن قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ معمول يتنازعه ﴿لَا يَغْفِرُ﴾ المنفي ﴿وَيَغْفِرُ﴾ المثبت. وتحقيق كلامه أن يكون المعنى عليه: إن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء، ويصير معنى لا يغفر لمن يشاء أنه لا يشاء المغفرة له إذ لو شاء المغفرة له لغفر له، لأن مشيئة الله الممكنَ لا يمنعها شيء، وهي لا تتعلق بالمستحيل، فلما قال: ﴿لَا يَغْفِرُ﴾ علمنا أن «من يشاء» معناه لا يشاء أن يغفر، فيكون الكلام من قبيل الكناية، مثل قولهم: لا أعرفنَّك تفعل كذا، أي: لا تفعل فأعرفك فاعلًا، وهذا التأويل تعسف بيِّن.

وأحسب أن تأويل الخوارج قريب من هذا. وأما المرجئة فتأولوا بما نقله عنهم ابن عطية: أن مفعول «من يشاء» محذوف دل عليه قوله: ﴿أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾، أي: ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء الإيمان، أي: لمن آمن، وهي تعسفات تُكرِهُ القرآن على خدمة مذاهبهم.

وعندي أن هذه الآية، إن كانت مراداً بها الإعلام بأحوال مغفرة الذنوب فهي آية اقتصر فيها على بيان المقصود، وهو تهويل شأن الإشراك، وأجمل ما عداه إجمالًا عجيباً، بأن أُدخلت صوره كلها في قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ المقتضي مغفرة لفريق مبهم ومؤاخذة لفريق مبهم. والحوالة في بيان هذا المجمل على الأدلة الأخرى المستقراة من الكتاب والسنة، ولو كانت هذه الآية مما نزل في أول البعثة لأمكن أن يقال: إن ما بعدها من الآيات نسخ ما تضمنَّته، ولا يهولنا أنها خبر لأنها خبر مقصود منه حكم تكليفي، ولكنها نزلت بعد معظم القرآن، فتعين أنها تنظر إلى كل ما تقدمها، وبذلك يستغني جميع طوائف المسلمين عن التعسف في تأويلها كلٌّ بما يساعد نحلته، وتصبح صالحة لمحامل الجميع، والمرجع في تأويلها إلى الأدلة المبينة، وعلى هذا يتعين حمل الإشراك على معناه المتعارف في القرآن والشريعة المخالف لمعنى التوحيد، خلاف تأويل الشافعي الإشراك بما يشمل اليهودية والنصرانية، ولعله نظر فيه إلى قول ابن عمر في تحريم تزوج اليهودية والنصرانية بأنهما مشركتان. وقال: أي شرك أعظم من أن يدعى لله ابن.

وأدلة الشريعة صريحة في اختلاف مفهوم هذين الوصفين، وكون طائفة من اليهود قالوا: عزير ابن الله، والنصارى قالوا: المسيح ابن الله، لا يقتضي جعلهم مشركين إذ لم يدَّعوا مع ذلك لهذين إلهية تشارك الله تعالى، واختلاف الأحكام التكليفية بين الكفرين

دليل على أن لا يراد بهذا اللفظ مفهوم مطلق الكفر، على أنه ماذا يغني هذا التأويل إذا كان بعض الكفرة لا يقول بإلهية غير الله مثل معظم اليهود.

وقد اتفق المسلمون كلهم على أن التوبة من الكفر، أي: الإيمان، يوجب مغفرته سواء كان كفر إشراك أم كفراً بالإسلام، لا شك في ذلك، إما بوعد الله عند أهل السنة، أو بالوجوب العقلي عند المعتزلة؛ وأن الموت على الكفر مطلقاً لا يغفر بلا شك، إما بوعيد الله، أو بالوجوب العقلي؛ وأن المذنب إذا تاب يغفر ذنبه قطعاً، إما بوعد الله أو بالوجوب العقلي. واختُلف في المذنب إذا مات على ذنبه ولم يتب أو لم يكن له من الحسنات ما يغطي على ذنوبه، فقال أهل السنة: يعاقب ولا يخلد في العذاب بنص الشريعة، لا بالوجوب، وهو معنى المشيئة، فقد شاء الله ذلك وعرَّفنا مشيئته بأدلة الكتاب والسنة.

وقال المعتزلة والخوارج: هو في النار خالداً بالوجوب العقلي، وقال المرجئة: لا يعاقب بحال، وكل هاته الأقسام داخل في إجمال ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾.

وقوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ زيادة في تشنيع حال الشرك. والافتراء: الكذب الذي لا شبهة للكاذب فيه، لأنه مشتق من الفري. وهو قطع الجلد. وهذا مثل ما أطلقوا عليه لفظ الاختلاق من الخَلْق. وهو قطع الجلد، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ في سورة آل عمران [47]. والإثم العظيم: الفاحشة الشديدة.

[49، 50] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿49﴾ انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا ﴿50﴾﴾.

تعجيب من حال اليهود إذ يقولون ﴿نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا اللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: 18] ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا﴾ [البقرة: 111] ونحو ذلك من إدلالهم الكاذب.

وقوله: ﴿بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ إبطال لمعتقدهم بإثبات ضده، وهو أن التزكية شهادة من الله، ولا ينفع أحداً أن يزكي نفسه. وفي تصدير الجملة بـ﴿بَلِ﴾ تصريح بإبطال تزكيتهم. وأن الذين زكَّوا أنفسهم لا حظ لهم في تزكية الله، وأنهم ليسوا ممن يشاء الله تزكيته، ولو لم يذكر ﴿بَلِ﴾ فقيل: و﴿اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ لكان لهم مطمع أن يكونوا ممن زكاه الله تعالى.

ومعنى ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾، أي: أن الله لم يَحْرِمهم ما هم به أحرياء، وأن تزكية الله غيرهم لا تعد ظلماً لهم، لأن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل ولا يظلم أحداً.

والفتيل: شبه خيط في شق نواة التمرة، وقد شاع استعارته للقلة إذ هو لا يُنتفع به، ولا له مرأى واضح.

وانتصب ﴿فَتِيلًا﴾ على النيابة عن المفعول المطلق، لأنه على معنى التشبيه، إذ

التقدير: ظلماً كالفتيل، أي: بقدره، فحذفت أداة التشبيه، وهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍۖ﴾ [النساء: 40].

وقوله: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ﴾ جعل افتراءهم الكذب، لشدة تحقق وقوعه، كأنه أمر مرئي ينظره الناس بأعينهم، وإنما هو مما يسمع ويعقل، وكلمة ﴿وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثۡمٗا مُّبِينًا﴾ نهاية في بلوغه غاية الإثم كما يؤذن به تركيب «كفى به كذا»، وقد تقدم القول في (كفى) عند قوله آنفاً: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ [الفتح: 28].

[51، 52] ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿51﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُۖ وَمَن يَلۡعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴿52﴾﴾.

أعيد التعجيب من اليهود، ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾، بما هو أعجب من حالهم التي مر ذكرها في قوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يَشۡتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ [النساء: 44]؛ فإن إيمانهم بالجبت والطاغوت وتصويبهم للمشركين، تباعد منهم عن أصول شرعهم بمراحل شاسعة، لأن أول قواعد التوراة وأولى كلماتها العشر هي: (لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، لا تصنع لك تمثالًا منحوتاً، لا تسجد لهن ولا تعبدهن). وتقدم بيان تركيب ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ آنفاً في سورة آل عمران [23].

والجبت: كلمة معرَّبة من الحبشية، أي: الشيطان والسحر؛ لأن مادة: ج ـ ب ـ ت مهملة في العربية، فتعين أن تكون هذه الكلمة دخيلة. وقيل: أصلها جبس: وهو ما لا خير فيه، فأبدلت السين تاء كما أبدلت في قول علباء بن أرقم:

يا لعنَ الله بني السعْلات، عمرو بن يَربوع شرار النات، ليسوا أعفاء ولا أكيات. أي: شرار الناس ولا بأكياس، وكما قالوا: الجتّ بمعنى الجسّ.

والطاغوت: الأصنام كذا فسره الجمهور هنا، ونقل عن مالك بن أنس. وهو اسم يقع على الواحد والجمع، فيقال للصنم: طاغوت وللأصنام طاغوت، فهو نظير طِفل وفُلك. ولعل التزام اقترانه بلام تعريف الجنس هو الذي سوغ إطلاقه على الواحد والجمع نظير الكتاب والكتب. ثم لما شاع ذلك طرَّدوه حتى في حالة تجرده عن اللام، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: 60] فأفرده، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا﴾ [الزمر: 17]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم﴾ [البقرة: 257] إلخ. وهذا الاسم مشتق من طغى يطغو إذا

تعاظم وترفع، وأصله مصدر بوزن فَعَلوت للمبالغة، مثل: رَهَبوت، ومَلَكوت، ورَحَموت، وجبروت، فأصله طَغَووت فوقع فيه قلب مكاني بتقديم لام الكلمة على عينها فصار طَوَغوت بوزن فَلَعُوت، والقصد من هذا القلب تأتِّي إبدال الواو ألفاً بتحركها وانفتاح ما قبلها، وهم قد يقلبون حروف الكلمة ليتأتى الإبدال كما قلبوا أَرْءام جمع ريم إلى آرام ليتأتى إبدال الهمزة الثانية الساكنة ألفاً بعد الأولى المفتوحة، وقد ينزِّلون هذا الاسم منزلة المفرد فيجمعونه جمع تكسير على طواغيت ووزنه فعاليل، وورد في الحديث: «**لا تحلفوا بالطواغيت**». وفي كلام ابن المسيب في صحيح البخاري: البَحيرة التي يمنع درها للطواغيت.

وقد يطلق الطاغوت على عظيم أهل الشرك كالكاهن، لأنهم يعظمونه لأجل أصنامهم كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: 60] في هذه السورة.

والآية تشير إلى ما وقع من بعض اليهود وفيهم كعب بن الأشرف، وحُيي بن أخطب، فإنهم بعد وقعة أُحُد طمعوا أن يسعوا في استئصال المسلمين، فخرجوا إلى مكة ليحالفوا المشركين على قتال المسلمين، فنزل كعب عند أبي سفيان، ونزل بقيتهم في دور قريش، فقال لهم المشركون: أنتم أهل كتاب ولعلكم أن تكونوا أدنى إلى محمد وأتباعه منكم إلينا، فلا نأمن مكركم، فقالوا لهم: إن عبادة الأصنام أرضى عند الله مما يدعو إليه محمد وأنتم أهدى سبيلًا. فقال لهم المشركون: فاسجدوا لآلهتنا حتى نطمئن إليكم، ففعلوا، ونزلت هذه الآية إعلاماً من الله لرسوله بما بيَّته اليهود وأهل مكة.

واللام في قوله: ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ لام العلة، أي: يقولون لأجل الذين كفروا وليس لام تعدية فعل القول. وأريد بهم مشركو مكة، وذلك اصطلاح القرآن في إطلاق صفة الكفر أنه الشرك، والإشارة بقوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ﴾ إلى «الذين كفروا»، وهو حكاية للقول بمعناه، لأنهم إنما قالوا: أنتم أهدى من محمد وأصحابه، أو قال بعض اليهود لبعض في شأن أهل مكة: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ﴾، أي: حين تناجوا وزوَّروا ما سيقولونه، وكذلك قوله: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ حكاية لقولهم بالمعنى نداء على غلطهم، لأنهم إنما قالوا: هؤلاء أهدى من محمد وأتباعه. وإذ كان محمد وأتباعه مؤمنين فقد لزم من قولهم: إن المشركين أهدى من المؤمنين. وهذا محل التعجيب.

وعقَّب التعجيب بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾. وموقع اسم الإشارة هنا في نهاية الرشاقة، لأن من بلغ من وصف حاله هذا المبلغ صار كالمشاهد، فناسب بعد قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ أن يشار إلى هذا الفريق المدَّعى أنه مرئي، فيقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾. وفي اسم

الإشارة تنبيه على أن المشار إليهم جديرون بما سيذكر من الحكم لأجل ما تقدم من أحوالهم.

والصلة التي في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾ ليس معلوماً للمخاطبين اتصاف المخبر عنهم بها اتصاف من اشتهر بها؛ فالمقصود أن هؤلاء هم الذين إن سمعتم بقوم لعنهم الله فهم هم.

ويجوز أن يكون المسلمون قد علموا أن اليهود ملعونون، فالمقصود من الصلة هو ما عطف عليها بقوله: ﴿وَمَن يَلۡعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا﴾. والموصول على كلا الاحتمالين فيه إيماء إلى تعليل الإخبار الضمني عنهم: بأنهم لا نصير لهم، لأنهم لعنهم الله، والذي يلعنه لا نصير له. وهذا مقابل قوله في شأن المسلمين: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِأَعۡدَآئِكُمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ۝٤٥﴾ [النساء: 45].

[53 ـ 55] ﴿أَمۡ لَهُمۡ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلۡمُلۡكِ فَإِذًا لَّا يُؤۡتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا ۝٥٣ أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمًا ۝٥٤ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن صَدَّ عَنۡهُۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ۝٥٥﴾.

﴿أَمۡ﴾ للإضراب الانتقالي، وهي تؤذن بهمزة استفهام محذوفة بعدها، أي: بل أَلَهُم نصيب من الملك فلا يؤتون الناس نقيراً.

والاستفهام إنكاري حكمه حكم النفي. والعطف بالفاء على جملة: ﴿لَهُمۡ نَصِيبٌ﴾، وكذلك «إذن» هي جزاء لجملة ﴿لَهُمۡ نَصِيبٌ﴾، واعتبر الاستفهام داخلًا على مجموع الجملة وجزائها معاً، لأنهم ينتفي إعطاؤهم الناس نقيراً على تقدير ثبوت الملك لهم لا على انتفائه. وهذا الكلام تهكم عليهم في انتظارهم هو أن يرجع إليهم ملك إسرائيل، وتسجيل عليهم بالبخل الذي لا يؤاتي من يرجون الملك. كما قال أبو الفتح البستي:

إذا مَلِكٌ لم يكُن ذا هِبَهْ ... فدعْه فدولتُه ذاهِبَه

وشحّهم وبُخلهم معروف مشهور.

والنقير: شَكْلَةٌ في النواة كالدائرة، يضرب بها المثل في القلة.

ولذلك عقَّب هذا الكلام بقوله: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ﴾.

والاستفهام المقدر بعد ﴿أَمۡ﴾ هذه إنكار على حسدهم، وليس مفيداً لنفي الحسد لأنه واقع. والمراد بالناس النبي ﷺ، والفضل النبوة، أو المراد به النبي والمؤمنون، والفضل الهدى والإيمان.

وقوله: ﴿فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ عطف على مقدر من معنى الاستفهام الإنكاري، توجيهاً للإنكار عليهم، أي: فلا بِدع فيما حسدوه إذ قد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة والملك.

و﴿ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾: أبناؤه وعقبه ونسله، وهو داخل في هذا الحكم لأنهم إنما أعطوه لأجل كرامته عند الله ووعد الله إياه بذلك. وتعريف (الكتاب) تعريف الجنس، فيصدق بالمتعدد، فيشمل صحف إبراهيم، وصحف موسى، وما أنزل بعد ذلك. ﴿وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾: النبوة. والملك: هو ما وعد الله به إبراهيم أن يعطيه ذريته وما آتى الله داود وسليمان وملوك إسرائيل.

وضمير «منهم» يجوز أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير ﴿يَحۡسُدُونَ﴾. وضمير ﴿بِهِۦ﴾ يعود إلى ﴿ٱلنَّاسَ﴾ المراد منه محمد ﷺ، أي: فمِنَ الذين أوتوا نصيباً من الكتاب مَن آمن بمحمد، ومنهم من أعرض. والتفريع في قوله: ﴿فَمِنۡهُم﴾ على هذا التفسير ناشئ على قوله: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾. ويجوز أن يعود ضمير ﴿فَمِنۡهُم﴾ إلى ﴿ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾، وضمير ﴿بِهِۦ﴾ إلى إبراهيم، أي: فقد آتيناهم ما ذُكر. ومن آله من آمن به، ومنهم من كفر مثل أبيه آزر، وامرأة ابن أخيه لوط، أي: فليس تكذيب اليهود محمداً بأعجب من ذلك، ﴿سُنَّةَ مَن قَدۡ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِن رُّسُلِنَاۖ﴾ [الإسراء: 77]، ليكون قد حصل الاحتجاج عليهم في الأمرين في إبطال مستند تكذيبهم، بإثبات أن إتيان النبوة ليس ببدع، وأن محمداً من آل إبراهيم، فليس إرساله بأعجب من إرسال موسى. وفي تذكيرهم بأن هذه سنة الأنبياء حتى لا يعدُّوا تكذيبهم محمداً ﷺ ثلمة في نبوته، إذ لا يعرف رسول أجمع أهل دعوته على تصديقه من إبراهيم فمن بعده.

وقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ تهديد ووعيد للذين يؤمنون بالجبت والطاغوت. وتفسير هذا التركيب تقدم آنفاً في قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا﴾ من هذه السورة [45].

[56، 57] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴿٥٦﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَنُدۡخِلُهُمۡ ظِلّٗا ظَلِيلًا ﴿٥٧﴾﴾.

تهديد ووعيد لجميع الكافرين، فهي أعم مما قبلها، فلها حكم التذييل، ولذلك فُصِلت. والإصلاء: مصدر أصلاه، ويقال: صلاه صَلْياً، ومعناه شي اللحم على النار،

وقد تقدم الكلام على (صلى) عند قوله تعالى: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ في هذه السورة [30]. وتقدم أيضاً الكلام على «سوف» في الآية الأخيرة. و﴿نُصْلِيهِمْ﴾ ـ بضم النون ـ من الإصلاء. و﴿نَضِجَتْ﴾ بلغت نهاية الشي، يقال: نضج الشواء إذا بلغ حد الشَّي، ويقال: نضج الطبيخ إذا بلغ حد الطبخ، والمعنى: كلما احترقت جلودهم، فلم يبق فيها حياة وإحساس، ﴿بَدَّلْنَاهُمْ﴾، أي: عوضناهم جلوداً غيرها، والتبديل يقتضي المغايرة كما تقدم في قوله في سورة البقرة [61] ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ﴾. فقوله: ﴿غَيْرَهَا﴾ تأكيد لما دل عليه فعل التبديل. وانتصب ﴿نَارًا﴾ على أنه مفعول ثان لأنه من باب أعطى.

وقوله: ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ تعليل لقوله: ﴿بَدَّلْنَاهُمْ﴾ لأن الجلد هو الذي يوصل إحساس العذاب إلى النفس بحسب عادة خلق الله تعالى. فلو لم يبدل الجلد بعد احتراقه لما وصل عذاب النار إلى النفس. وتبديل الجلد مع بقاء نفس صاحبه لا ينافي العدل لأن الجلد وسيلة إبلاغ العذاب وليس هو المقصود بالتعذيب، ولأنه ناشيء عن الجلد الأول كما أن إعادة الأجسام في الحشر بعد اضمحلالها لا يوجب أن تكون أناساً غير الذين استحقوا الثواب والعقاب لأنها لما أودعت النفوس التي اكتسبت الخير والشر فقد صارت هي هي ولا سيما إذا كانت إعادتها عن إنبات من أعجاب الأذناب. حسبما ورد به الأثر، لأن الناشئ عن الشيء هو منه كالنخلة من النواة.

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ واقع موقع التعليل لما قبله، فالعزة يتأتى بها تمام القدرة في عقوبة المجترئ على الله، والحكمة يتأتى بها تلك الكيفية في إصلائهم النار.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ذكر هنا للمقابلة وزيادة الغيظ للكافرين. واقتصر من نعيم الآخرة على لذة الجنات والأزواج الصالحات، لأنهما أحب اللذات المتعارفة للسامعين، فالزوجة الصالحة آنس شيء للإنسان، والجنات محل النعيم وحُسن النظر.

وقوله: ﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ هو من تمام محاسن الجنات، لأن الظل إنما يكون مع الشمس، وذلك جمال الجنات ولذة التنعم برؤية النور مع انتفاء حره. ووصف بالظليل وصفاً مشتقاً من اسم الموصوف للدلالة على بلوغه الغاية في جنسه، فقد يأتون بمثل هذا الوصف بوزن فعيل كما هنا، وقولهم: داء دَوِيّ، ويأتون به بوزن أفعل: كقولهم: ليل أَلْيَل، ويوم أيْوَم، ويأتون بوزن فاعل: كقولهم: شعر شاعر، ونصب ناصب.

[58] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨﴾.

استئناف ابتدائي قصد منه الإفاضة في بيان شرائع العدل والحكم، ونظام الطاعة، وذلك من الأغراض التشريعية الكبرى التي تضمنتها هذه السورة، ولا يتعين تطلب المناسبة بينه وبين ما سبقه، فالمناسبة هي الانتقال من أحكام تشريعية إلى أحكام أخرى في أغراض أخرى. وهنا مناسبة، وهي أن ما استطرد من ذكر أحوال أهل الكتاب في تحريفهم الكلم عن مواضعه، وليهم ألسنتهم بكلمات فيها توجيه من السب، وافترائهم على الله الكذب، وحسدهم بإنكار فضل الله إذ آتاه الرسول والمؤمنين، كل ذلك يشتمل على خيانة أمانة الدين، والعلم، والحق، والنعمة، وهي أمانات معنوية، فناسب أن يعقب ذلك بالأمر بأداء الأمانة الحسية إلى أهلها ويتخلص إلى هذا التشريع.

وجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ﴾ صريحة في الأمر والوجوب، مثل صراحة النهي في قوله في الحديث: «**إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم**». و﴿إِنَّ﴾ فيها لمجرد الاهتمام بالخبر لظهور أن مثل هذا الخبر لا يقبل الشك حتى يؤكد لأنه إخبار عن إيجاد شيء لا عن وُجُودِهِ، فَهُوَ وَالْإِنْشاءُ سَوَاءٌ.

والخطاب لكل من يصلح لتلقي هذا الخطاب والعمل به من كل مؤتمن على شيء، ومن كل من تولى الحكم بين الناس في الحقوق.

والأداء حقيقة في تسليم ذاتٍ لمن يستحقها، يقال: أدى إليه كذا، أي: دفعه وسلمه، ومنه أداء الدَّين. وتقدم في قوله تعالى: ﴿مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ في سورة آل عمران [75]. وأصل أدَّى أن يكون مضاعف أدَى بالتخفيف بمعنى أوصل، لكنهم أهملوا أدى المخفف واستغنوا عنه بالمضاعف.

ويطلق الأداء مجازاً على الاعتراف والوفاء بشيء، وعلى هذا فيطلق أداء الأمانة على قول الحق والاعتراف به وتبليغ العلم والشريعة على حقها. والمراد هنا هو الأول من المعنيين، ويعرف حكم غيره منهما أو من أحدهما بالقياس عليه قياس الأدون.

والأمانة: الشيء الذي يجعله صاحبه عند شخص ليحفظه إلى أن يطلبه منه، وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ في سورة البقرة [283]. وتطلق الأمانة مجازاً على ما يجب على المكلف إبلاغه إلى أربابه ومستحقيه من الخاصة والعامة كالدين والعلم والعهود والجوار والنصيحة ونحوها، وضدها الخيانة في الإطلاقين. والأمر للوجوب.

والأمانات من صيغ العموم. فلذلك قال جمهور العلماء فيمن ائتمنه رجل على شيء وكان للأمين حق عند المؤتَمَن جحده إياه: إنه لا يجوز له أخذ الأمانة عوض حقه لأن ذلك خيانة، ومنعه مالك في المدونة، وعن ابن عبدالحكم: أنه يجوز له أن يجحده بمقدار ما عليه له، وهو قول الشافعي. قال الطبري عن ابن عباس، وزيد بن أسلم، وشهر بن حوشب، ومكحول: أن المخاطب ولاة الأمور، أمرهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها. وقيل: نزلت في أمر عثمان بن طلحة بن أبي طلحة.

وأهل الأمانة هم مستحقوها، يقال: أهل الدار، أي: أصحابها. وذكر الواحدي في أسباب النزول، بسند ضعيف: أن الآية نزلت يوم فتح مكة إذ سلَّم عثمان بن طلحة ابن أبي طلحة العبدري الحجبي مفتاح الكعبة للنبي ﷺ وكانت سدانة الكعبة بيده، وهو من بني عبد الدار وكانت السدانة فيهم، فسأل العباس بن عبد المطلب من رسول الله أن يجعل له سدانة الكعبة يضمها مع السقاية، وكانت السقاية بيده، وهي في بني هاشم، فدعا رسول الله ﷺ عثمان بن طلحة وابن عمه شيبة بن عثمان بن أبي طلحة، فدفع لهما مفتاح الكعبة وتلا هذه الآية، قال عمر بن الخطاب: وما كنت سمعتها منه قبل ذلك، وقال النبي ﷺ لعثمان بن طلحة: «**خذوها خالدة تالدة لا ينتزعها منكم إلا ظالم**»، ولم يكن أخذ النبي ﷺ مفتاح الكعبة من عثمان بن طلحة أخذ انتزاع، ولكنه أخذه ينتظر الوحي في شأنه، لأن كون المفتاح بيد عثمان بن طلحة مستصحَب من قبل الإسلام، ولم يغير الإسلامُ حوزه إياه، فلما نزلت الآية تقرر حق بني عبد الدار فيه بحكم الإسلام، فبقيت سدانة الكعبة في بني عبد الدار، ونزل عثمان بن طلحة عنها لابن عمه شيبة بن عثمان، وكانت السدانة من مناصب قريش في الجاهلية[1] فأبطل النبي ﷺ بعضها في خطبة يوم الفتح أو حجة الوداع، ما عدا السقاية والسدانة.

فإطلاق اسم الأمانة في الآية حقيقة، لأن عثمان سلَّم مفتاح الكعبة للنبي ﷺ دون أن يُسقط حقه.

---

(1) مناصب قريش في الجاهلية وتسمى مآثر قريش وهي: السقاية وهي سقي الحجيج من ماء زمزم وكانت لبني هاشم، والسدانة بكسر السين وهي حجابة الكعبة وهي لبني عبد الدار، والسفارة لبني عدي، والرفادة بكسر الراء وهي أموال تجمعها قريش لإعانة الحجاج المعوزين وهي لبني نوفل، والديات والحمالات وهي لبني تيم، والراية وتسمى العقاب وهي لبني أمية، والمشورة لبني أسد بن عبد العزى، والأعنة والقبة وهي شئون الحرب كانوا يضربون قبة ويجتمعون إليها عند تجهيز الجيوش وهي لبني مخزوم، والحكومة وأموال الآلهة لبني سهم، والأيسار والأزلام لبني جمح.

والأداء حينئذ مستعمل في معناه الحقيقي، لأن الحق هنا ذات يمكن إيصالها بالفعل لمستحقها، فتكون الآية آمرة بجميع أنواع الإيصال والوفاءات، ومن جملة ذلك دفع الأمانات الحقيقية، فلا مجاز في لفظ: ﴿تُؤَدُّواْ﴾.

وقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ عطف ﴿أَن تَحْكُمُواْ﴾ على ﴿أَن تُؤَدُّواْ﴾ وفصل بين العاطف والمعطوف الظرف، وهو جائز، مثل قوله: ﴿وَفِى ٱلْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: 201]، وكذلك في عطف الأفعال على الصحيح: مثل: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿129﴾ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿130﴾﴾ [الشعراء: 129، 130].

والحكم مصدر حكم بين المتنازعين، أي: اعتنى بإظهار المحق منهما من المبطل، أو إظهار الحق لأحدهما وصرح بذلك، وهو مشتق من الحكم ـ بفتح الحاء ـ وهو الردع عن فعل ما لا ينبغي، ومنه سميت حَكَمَة اللجام، وهي الحديدة التي تجعل في فم الفرس، ويقال: أحكِم فلاناً، أي: أمسِكه.

والعدل: ضد الجور، فهو في اللغة التسوية، يقال: عدل كذا بكذا، أي: سوَّاه به ووازنه عدلًا ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1]، ثم شاع إطلاقه على إيصال الحق إلى أهله، ودفه المعتدي على الحق عن مستحقه، إطلاقاً ناشئاً عما اعتاده الناس أن الجور يصدر من الطغاة الذين لا يعدون أنفسهم سواء مع عموم الناس، فهم إن شاؤوا عدلوا وأنصفوا، وإن شاؤوا جاروا وظلموا، قال لبيد:

ومقسم يعطي العشيرة حقّها ... ومُغَذْمِر لحقوقها هضّامها[1]

فأطلق لفظ العدل الذي هو التسوية على تسوية نافعة يحصل بها الصلاح والأمن، وذلك فك الشيء من يد المعتدي، لأنه تظهر فيه التسوية بين المتنازعين، فهو كناية غالبة، ومظهر ذلك هو الحكم لصاحب الحق بأخذ حقه ممن اعتدى عليه، ولذلك قال تعالى هنا: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾، ثم توسعوا في هذا الإطلاق حتى صار يطلق على إبلاغ الحق إلى ربه ولو لم يحصل اعتداء ولا نزاع.

والعدل: مساواة بين الناس أو بين أفراد أمة: في تعيين الأشياء لمستحقها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه، بدون تأخير، فهو مساواة في استحقاق الأشياء وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ، وليس العدل في توزيع الأشياء بين الناس سواء بدون استحقاق.

---

(1) المغذمر: ذو الغذمرة، وهي ظهور الغضب في القول، والهضام: صاحب الهضم، وهو الكسر والظلم.

فالعدل وسط بين طرفين، هما: الإفراط في تخويل ذي الحق حقه، أي: بإعطائه أكثر من حقه، والتفريط في ذلك، أي: بالإجحاف له من حقه، وكلا الطرفين يسمى جوراً، وكذلك الإفراط والتفريط في تنفيذ الإعطاء بتقديمه على وقته، كإعطاء المال بيد السفيه، أو تأخيره كإبقاء المال بيد الوصي بعد الرشد، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: 5، 6]؛ فالعدل يدخل في جميع المعاملات. وهو حَسَن في الفطرة لأنه كما يصد المعتدي عن اعتدائه، كذلك يصد غيره عن الاعتداء عليه، كما قال تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 279].

وإذ قد كان العدل بهذه الاعتبارات تجول في تحديده أفهام مخطئة تعيَّن أن تسن الشرائع لضبطه على حسب مدارك المشرعين ومصطلحات المشرَّع لهم، على أنها معظمها لم يسلم من تحريف لحقيقة العدل في بعض الأحوال، فإن بعض القوانين أسست بدافعة الغضب والأنانية، فتضمنت أخطاء فاحشة مثل القوانين التي يمليها الثوار بدافع الغضب على من كانوا متولين الأمور قبلهم، وبعض القوانين المتفرعة عن تخيلات وأوهام، كقوانين أهل الجاهلية والأمم العريقة في الوثنية.

ونجد القوانين التي سنَّها الحكماء أمكن في تحقيق منافع العدل مثل قوانين أثينة وإسبرطة، وأعلى القوانين هي الشرائع الإلهية لمناسبتها لحال من شُرعت لأجلهم، وأعظمها شريعة الإسلام لابتنائها على أساس المصالح الخالصة أو الراجحة، وإعراضها عن أهواء الأمم والعوائد الضالة، فإنها لا تعبأ بالأنانية والهوى، ولا بعوائد الفساد، ولأنها لا تبنى على مصالح قبيلة خاصة، أو بلد خاص، بل تبتني على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء السبيل، ومن أجل هذا لم يزل الصالحون من القادة يدوِّنون بيان الحقوق حفظاً للعدل بقدر الإمكان وخاصة الشرائع الإلهية، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، أي: العدل. فمنها المنصوص عليه على لسان رسول البشرية، ومنها ما استنبطه علماء تلك الشريعة فهو مدرج فيها وملحق بها.

وإنما قيد الأمر بالعدل بحالة التصدي للحكم بين الناس، وأطلق الأمر برد الأمانات إلى أهلها عن التقييد: لأن كل أحد لا يخلو من أن تقع بيده أمانة لغيره لا سيما على اعتبار تعميم المراد بالأمانات الشامل لما يجب على المرء إبلاغه لمستحقه كما تقدم، بخلاف العدل فإنما يؤمر به ولاة الحكم بين الناس، وليس كل أحد أهلًا لتولي ذلك، فتلك نكتة قوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾. قال الفخر: قوله: ﴿وَإِذَا

حَكَمْتُم﴾ هو كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم، فالآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكماً، ولمَّا دلت الدلائل على أنه لا بد للأمة من إمام وأنه ينصب القضاة والولاة صارت تلك الدلائل كالبيان لهذه الآية.

وجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾ واقعة موقع التحريض على امتثال الأمر، فكانت بمنزلة التعليل، وأغنت ﴿إِنَّ﴾ في صدر الجملة عن ذكر فاء التعقيب، كما هو الشأن إذا جاءت ﴿إِنَّ﴾ للاهتمام بالخبر دون التأكيد.

و﴿نِعِمَّا﴾ أصله «نعم ما» ركِّبت «نعم» مع «ما» بعد طرح حركة الميم الأولى وتنزيلها منزلة الكلمة الواحدة، وأدغم الميمان وحركت العين الساكنة بالكسر للتخلص من التقاء الساكنين.

و«ما» جوَّز النحاة أن تكون اسم موصول، أو نكرة موصوفة، أو نكرة تامة. والجملة التي بعد «ما» تجري على ما يناسب معنى «ما»، وقيل: إن «ما» زائدة كافة «نعم» عن العمل.

والوعظ: التذكير والنصح، وقد يكون فيه زجر وتخويف.

وجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾، أي: عليماً بما تفعلون وما تقولون، وهذه بشارة ونذارة.

[59] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾.

لما أمر الله الأمة بالحكم بالعدل عقَّب ذلك بخطابهم بالأمر بطاعة الحكام وولاة أمورهم، لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم، فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشرَّع لهم وعلى تنفيذه، وطاعة ولاة الأمور تنفيذ للعدل، وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف، ولهذا قال علي: «حق على الإمام أن يحكم بالعدل ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا». أمر الله بطاعة الله ورسوله وذلك بمعنى طاعة الشريعة، فإن الله هو منزِّل الشريعة ورسوله مبلغها والحاكم بها في حضرته.

وإنما أعيد فعل ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ مع أن حرف العطف يغني عن إعادته، إظهاراً للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول لتكون أعلى مرتبة من طاعة أولي الأمر، ولينبه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترن بقرائن تبليغ الوحي لئلا يتوهم السامع أن طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر

به في غير التشريع، فإن امتثال أمره كله خير، ألا ترى أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى، وأبو سعيد يصلي، فلم يجبه فلمَّا فرغ من صلاته جاءه فقال له: «**ما منعك أن تجيبني**»؟ فقال: كنت أصلي، فقال: «**ألم يقل الله**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾» [الأنفال: 24]، ولذلك كانوا إذا لم يعلموا مراد الرسول من أمره ربما سألوه: أهو أمر تشريع أم هو الرأي والنظر، كما قال له الحباب بن المنذر يوم بدر حين نزل جيش المسلمين: أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نجتازه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «**بل الرأي والحرب والمكيدة..**» الحديث. ولما كلم بريرة في أن تراجع زوجها مغيثاً بعد أن عَتَقت، قالت له: أتأمر يا رسول الله أم تشفع، قال: «**بل أشفع**»، قالت: لا أبقى معه.

ولهذا لم يُعَد فعل: ﴿فَرُدُّوهُ﴾ في قوله: ﴿وَالرَّسُولِ﴾ لأن ذلك في التحاكم بينهم، والتحاكم لا يكون إلا للأخذ بحكم الله في شرعه، ولذلك لا نجد تكريراً لفعل الطاعة في نظائر هذه الآية التي لم يعطف فيها أولو الأمر مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنفال: 20]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟﴾ [الأنفال: 46]، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور: 52].

إذ طاعة الرسول مساوية لطاعة الله لأن الرسول هو المبلِّغ عن الله فلا يُتلقى أمر الله إلا منه، وهو منفذ أمر الله بنفسه، فطاعته طاعة تلقٍّ وطاعة امتثال، لأنه مبلِّغ ومنفذ، بخلاف أولي الأمر فإنهم منفِّذون لما بلغه الرسول فطاعتهم طاعة امتثال خاصة. ولذلك كانوا إذا أمرهم بعمل في غير أمور التشريع، يسألونه أهذا أمر أم رأي وإشارة، فإنه لما قال للذين يأبرون النخل: «لو لم تفعلوا لصَلَح».

وقوله: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ﴾ يعني ذويه وهم أصحاب الأمر والمتولون له. والأمر هو الشأن، أي: ما يهتم به من الأحوال والشؤون، فأولو الأمر من الأمة ومن القوم هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنه من خصائصهم، فلذلك يقال لهم: ذوو الأمر وأولو الأمر، ويقال في ضد ذلك: ليس له من الأمر شيء. ولما أمر الله بطاعة أولي الأمر علمنا أن أولي الأمر في نظر الشريعة طائفة معينة، وهم قدوة الأمة وأمناؤها، فعلمنا أن تلك الصفة تثبت لهم بطرق شرعية، إذ أمور الإسلام لا تخرج عن الدائرة الشرعية، وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إما الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإما صفات الكمال التي تجعلهم محل اقتداء الأمة بهم وهي: الإسلام والعلم والعدالة، فأهل

العلم العدول: من أولي الأمر بذاتهم لأن صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم. قَالَ مَالِكٌ: «أُولُو الْأَمْرِ: أَهْلُ الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ»، يَعْنِي: أَهْلَ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ وَالِاجْتِهَادِ. فأولو الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخرة، وأولو الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضاً أهل الحل والعقد.

وإنما أمر بذلك بعد الأمر بالعدل وأداء الأمانة، لأن هذين الأمرين قوام نظام الأمة وهو تناصح الأمراء والرعية وانبثاث الثقة بينهم.

ولما كانت الحوادث لا تخلو من حدوث الخلاف بين الرعية، وبينهم وبين ولاة أمورهم، أرشدهم الله إلى طريقة فصل الخلاف بالرد إلى الله وإلى الرسول، ومعنى الرد إلى الله الرد إلى كتابه، كما دل على ذلك قوله في نظيره: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 61]

ومعنى الرد إلى الرسول إنهاء الأمور إليه في حياته وحضرته، كما دلَّ عليه قوله في نظيره: ﴿إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 83]، فأما بعد وفاته أو في غيبته، فالرد إليه الرجوع إلى أقواله وأفعاله، والاحتذاء بسنته. روى أبو داود عن أبي رافع عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**». وفي روايته عن العرباض بن سارية أنه سمع رسول الله يخطب يقول: «**أيحسب أحدكم وهو متكئ على أريكته وقد يظن أن الله يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن، ألا وإني والله قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر**»، وأخرجه الترمذي من حديث المقدام. وعرض الحوادث على مقياس تصرفاته والصريح من سنَّته.

والتنازع: شدة الاختلاف، وهو تفاعل من النزع، أي: الأخذ، قال الأعشى:

نازعتُهم قُضب الريحان متّكئا ... وقهوةً مُزة رَاوُوقها خَضِل

فأطلق التنازع على الاختلاف الشديد على طريق الاستعارة، لأن الاختلاف الشديد يشبه التجاذب بين شخصين، وغلب ذلك حتى ساوى الحقيقة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ﴾ [الأنفال: 46]، ﴿فَتَنَٰزَعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَىٰ ﴿62﴾﴾ [طه: 62].

وضمير ﴿تَنَٰزَعْتُمْ﴾ راجع «للذين آمنوا» فيشمل كل من يمكن بينهم التنازع، وهم من عدا الرسول، إذ لا ينازعه المؤمنون، فشمل تنازع العموم بعضهم مع بعض، وشمل تنازع

ولاة الأمور بعضهم مع بعض، كتنازع الوزراء مع الأمير أو بعضهم مع بعض، وشمل تنازع الرعية مع ولاة أمورهم، وشمل تنازع العلماء بعضهم مع بعض في شؤون علم الدين.

وإذا نظرنا إلى ما ذكر في سبب النزول نجد المراد ابتداء هو الخلاف بين الأمراء والأمة، ولذلك نجد المفسرين قد فسروه ببعض صور من هذه الصور، فليس مقصدهم قصر الآية على ما فسّروا به. وأحسن عباراتهم في هذا قول الطبري: يعني فإن اختلفتم أيها المؤمنون أنتم فيما بينكم أو أنتم وأولو أمركم فيه. وعن مجاهد: فإن تنازع العلماء ردوه إلى الله.

ولفظ (شيء) نكرة متوغلة في الإبهام، فهو في حيز الشرط يفيد العموم، أي: في كل شيء، فيصدق بالتنازع في الخصومة على الحقوق، ويصدق بالتنازع في اختلاف الآراء عند المشاورة أو عند مباشرة عمل ما، كتنازع ولاة الأمور في إجراء أحوال الأمة. ولقد حسَّن موقع كلمة ﴿شَيْءٍ﴾ هنا تعميم الحوادث وأنواع الاختلاف، فكان من المواقع الرشيقة في تقسيم عبدالقاهر، وقد تقدم تحقيق مواقع لفظ ﴿شَيْءٍ﴾ عند قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ في سورة البقرة [155].

والرد هنا مجاز في التحاكم إلى الحاكم وفي تحكيم ذي الرأي عند اختلاف الآراء.

وحقيقته إرجاع الشيء إلى صاحبه مثل العارية والمغصوب، ثم أطلق على التخلي عن الانتصاف بتفويض الحكم إلى الحاكم، وعن عدم تصويب الرأي بتفويض تصويبه إلى الغير، إطلاقاً على طريق الاستعارة، وغلب هذا الإطلاق في الكلام حتى ساوى الحقيقة.

وعموم لفظ شيء في سياق الشرط يقتضي عموم الأمر بالرد إلى الله والرسول، وعموم أحوال التنازع، تبعاً لعموم الأشياء المتنازع فيها، فمن ذلك الخصومات والدعاوى في الحقوق، وهو المتبادر من الآية بادئ بدء بقرينة قوله عقبه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾، فإن هذا كالمقدمة لذلك فأشبه سبب نزول، ولذلك كان هو المتبادر وهو لا يمنع من عموم العام، ومن ذلك التنازع في طرق تنفيذ الأوامر العامة، كما يحصل بين أفراد الجيوش وبين بعض قوادهم.

وقد قيل: إن الآية نزلت في نزاع حدث بين أمير سرية الأنصار عبدالله بن حذافة السهمي كما سيأتي، ومن ذلك الاختلاف بين أهل الحل والعقد في شؤون مصالح المسلمين، وما يرومون حمل الناس عليه.

ومن ذلك اختلاف أهل العلم في الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد والنظر في أدلة الشريعة.

فكل هذا الاختلاف والتنازع مأمور أصحابه بردِّ أمره إلى الله والرسول. ورد كل نوع من ذلك يتعين أن يكون بحيث يرجى معه زوال الاختلاف، وذلك ببذل الجهد والوسع في الوصول إلى الحق الجلي في تلك الأحوال. فما روي عن مجاهد وميمون بن مهران في تفسير التنازع بتنازع أهل العلم إنما هو تنبيه على الفرد الأخفى من أفراد العموم، وليس تخصيصاً للعموم.

وذكر الرد إلى الله في هذا مقصود منه مراقبة الله تعالى في طلب انجلاء الحق في مواقع النزاع، تعظيماً لله تعالى، فإن الرد إلى الرسول يحصل به الرد إلى الله، إذ الرسول هو المنبئ عن مراد الله تعالى، فذكر اسم الله هنا هو بمنزلة ذكره في قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: 41] الآية.

ثم الرد إلى الرسول في حياة الرسول وحضوره ظاهر وهو المتبادر من الآية، وأما الرد إليه في غيبته أو بعد وفاته، فبالتحاكم إلى الحكام الذين أقامهم الرسول أو أمَّرهم بالتعيين، وإلى الحكام الذين نصبهم ولاة الأمور للحكم بين الناس بالشريعة ممن يظن به العلم بوجوه الشريعة وتصاريفها، فإن تعيين صفات الحكام وشروطهم وطرق توليتهم، فيما ورد عن الرسول من أدلة صفات الحكام، يقوم مقام تعيين أشخاصهم، وبالتأمل في تصرفاته وسنته ثم الصَّدَر على ما يتبين للمتأمل من حال يظنها هي مراد الرسول لو سئل عنها في جميع أحوال النزاع في فهم الشريعة واستنباط أحكامها المسكوت عنها من الرسول، أو المجهول قوله فيها.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ تحريض وتحذير معاً، لأن الإيمان بالله واليوم الآخر وازعان يزعان عن مخالفة الشرع، والتعريض بمصالح الأمة للتلاشي، وعن الأخذ بالحظوظ العاجلة مع العلم بأنها لا ترضي الله وتضر الأمة، فلا جرم أن يكون دأب المسلم الصادق الإقدام عند اتضاح المصالح، والتأمل عند التباس الأمر والصدر بعد عرض المشكلات على أصول الشريعة.

ومعنى ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ﴾ مع أنهم خوطبوا بـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، أي: إن كنتم تؤمنون حقاً، وتلازمون واجبات المؤمن، ولذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ فجيء باسم الإشارة للتنويه، وهي إشارة إلى الرد المأخوذ من ﴿فَرُدُّوهُ﴾. و﴿خَيْرٌ﴾ اسم لما فيه نفع، وهو ضد الشر، وهو اسم تفضيل مسلوب المفاضلة، والمراد كون الخير وقوة الحُسن.

والتأويل: مصدر أول الشيء إذا أرجعه، مشتق من آل يؤول إذا رجع، وهو هنا بمعنى أحسن رداً وصرفاً. أخرج البخاري عن ابن عباس قال: نزل قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ في عبدالله بن حذافة بن قيس بن عدي إذ بعثه النبي في

سرية. وأخرج في كتاب المغازي عن علي قال: بعث النبي سرية فاستعمل عليها رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب فقال: أليس أمركم النبي أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا حطباً فجمعوا، قال: أوقدوا ناراً، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهمُّوا، وجعل بعضهم يمسك بعضاً، ويقولون: فررنا إلى النبي من النار، فما زالوا حتى خمدت النار فسكن غضبه فبلغ ذلك النبي فقال: «**لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف**».

فقول ابن عباس: نزلت في عبدالله بن حذافة، يحتمل أنه أراد نزلت حين تعيينه أميراً على السرية وأن الأمر الذي فيها هو الذي أوجب تردد أهل السرية في الدخول في النار، ويحتمل أنها نزلت بعدما بلغ خبرهم رسول الله، فيكون المقصود منها هو قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ إلخ، ويكون ابتداؤها بالأمر بالطاعة لئلا يظن أن ما فعله ذلك الأمير يبطل الأمر بالطاعة.

[60، 61] ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا ۝٦٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا ۝٦١﴾.

استئناف ابتدائي للتعجيب من حال هؤلاء، ناسب الانتقال إليه من مضمون جملة: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: 59]. والموصول مراد به قوم معروفون وهم فريق من المنافقين الذين كانوا من اليهود وأظهروا الإسلام لقوله: ﴿رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ﴾، ولذلك قال: ﴿يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾. وقد اختلفت الروايات في سبب نزول هذه الآية اختلافاً متقارباً: فعن قتادة والشعبي أن يهودياً اختصم مع منافق اسمه بشر فدعا اليهوديُّ المنافقَ إلى التحاكم عند النبي ﷺ لعلمه أنه لا يأخذ الرشوة ولا يجور في الحكم، ودعا المنافقُ إلى التحاكم عند كاهن من جهينة كان بالمدينة.

وعن ابن عباس أن اليهودي دعا المنافق إلى التحاكم عند رسول الله ﷺ وأن المنافق دعا إلى كعب بن الأشرف. فأبى اليهودي وانصرفا معاً إلى رسول الله ﷺ فقضى لليهودي، فلما خرجا، قال المنافق: لا أرضى، انطلق بنا إلى أبي بكر، فحكم أبو بكر بمثل حكم رسول الله، فقال المنافق: انطلق بنا إلى عمر، فلما بلغ عمر، وأخبره اليهودي الخبر وصدَّقه المنافق، قال عمر: رويدكما حتى أخرج إليكما، فدخل وأخذ سيفه ثم ضرب به المنافق حتى برد، وقال: هكذا أقضي على من لم يرض بقضاء الله ورسوله،

فنزلت الآية، وقال جبريل: إن عمر فرَّق بين الحق والباطل فلقَّبه النبي ﷺ الفاروق.

وقال السدي: كان بين قريظة والخزرج حلف، وبين النضير والأوس حلف، في الجاهلية، وكانت النضير أكثر وأشرف، فكانوا إذا قتل قرظي نضيرياً قُتل به وأخذ أهل القتيل دية صاحبهم بعد قتل قاتله، وكانت الدية مائة وسق من تمر، وإذا قتل نضيري قرظياً لم يُقتل به وأعطى ديته فقط: ستين وسقاً. فلما أسلم نفر من قريظة والنضير قتل نضيري قرظياً واختصموا، فقالت النضير: نعطيكم ستين وسقاً كما كنا اصطلحنا في الجاهلية، وقالت قريظة: هذا شيء فعلتموه في الجاهلية لأنكم كثرتم وقللنا فقهرتمونا، ونحن اليوم إخوة وديننا ودينكم واحد، فقال بعضهم وكان منافقاً: انطلقوا إلى أبي بردة وكان أبو بردة كاهناً يقضي بين اليهود فيما يتنافرون إليه فيه. وقال المسلمون: لا بل نطلق إلى النبي ﷺ، فأنزل الله هذه الآية.

وأبو بردة بدال بعد الراء على الصحيح، وكذلك وقع في مفاتيح الغيب وفي الإصابة لابن حجر، ووقع في كتب كثيرة بزاي بعد الراء وهو تحريف اشتبه بأبي برزة الأسلمي نضلة بن عبيد ولم يكن أبو برزة كاهناً قط. ونُسب أبو بردة الكاهن بالأسلمي، وذكر بعض المفسرين: أنه كان في جهينة. وبعضهم ذكر أنه كان بالمدينة، وقال البغوي عن جابر بن عبدالله: كانت الطواغيت التي يتحاكمون إليها واحد في جهينة وواحد في أسلم، وفي كل حي واحد كهان.

وفي رواية عكرمة أن الذين عناهم الله تعالى ناس من أسلم تنافروا إلى أبي بردة الأسلمي، وفي رواية قتادة: أن الآية نزلت في رجلين أحدهما اسمه بشر من الأنصار، والآخر من اليهود تدارءا في حق، فدعاه اليهودي إلى التحاكم عند النبي ﷺ لعلمه بأنه يقضي بالحق، ودعاه الأنصاري إلى التحاكم للكاهن لأنه علم أنه يرتشي، فيقضي له، فنزلت فيهما هذه الآية، وفي رواية الشعبي مثل ما قال قتادة، ولكنه وصف الأنصاري بأنه منافق. وقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن الخصومة بين منافق ويهودي، فقال اليهودي: لننطلق إلى محمد، وقال المنافق: بل نأتي كعب بن الأشرف اليهودي وهو الذي سمَّاه الله الطاغوت.

وصيغة الجمع في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ﴾ مراد بها واحد. وجيء باسم الموصول الجماعة لأن المقام مقام توبيخ، كقولهم: ما بال أقوام يقولون كذا، ليشمل المقصود ومن كان على شاكلته. والزعم: خبر كاذب، أو مشوب بخطأ، أو بحيث يتهمه الناس بذلك، فإن الأعشى لما قال يمدح قيساً بن معد يكرب الكندي:

ونُبِّئتُ قيساً ولم أبلُهُ   كما زعموا خيرَ أهل اليمَنْ

غضب قيس وقال: وما هو إلا الزعم، وقال تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ﴾ [التغابن: 7]، ويقول المحدث عن حديث غريب: فزعم فلان أن رسول الله ﷺ قال كذا، أي: لإلقاء العهدة على المخبر، ومنه ما يقع في كتاب سيبويه من قوله زعم الخليل، ولذلك قالوا: الزعم مطية الكذب.

ويستعمل الزعم في الخبر المحقق بالقرينة، كقوله:

زعم العواذل أنني في غمرة ... صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي

فقوله: صدقوا: هو القرينة. ومضارعه مثلَّث العين، والأفصح فيه الفتح.

وقد كان الذين أرادوا التحاكم إلى الطاغوت من المنافقين، كما هو الظاهر، فإطلاق الزعم على إيمانهم ظاهر.

وعطف قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ لأن هؤلاء المنافقين كانوا من اليهود، وقد دخل المعطوف في حيز الزعم فدل على أن إيمانهم بما أنزل من قبل لم يكن مطرداً، فلذلك كان ادعاؤهم ذلك زعماً، لانتفاء إيمانهم بالتوراة في أحوال كثيرة مثل هذا، إذ لو كانوا يؤمنون بها حقاً، لم يكونوا ليتحاكموا إلى الكهان، وشريعة موسى عليه السلام تحذر منهم.

وقوله: ﴿يُرِيدُونَ﴾، أي: يحبون محبة تبعث على فعل المحبوب.

والطاغوت هنا هم الأصنام، بدليل قوله: ﴿وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ﴾، ولكن فسَّروه بالكاهن، أو بعظيم اليهود، كما رأيت في سبب نزول الآية. فإذا كان كذلك فهو إطلاق مجازي بتشبيه عظيم الكفر بالصنم المعبود لغلو قومه في تقديسه، وإما لأن الكاهن يترجم عن أقوال الصنم في زعمه، وقد تقدم اشتقاق الطاغوت عند قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: 51] من هذه السورة. وإنما قال: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: 60]، أي: يحب ذلك ويحسنه لهم، لأنه ألقى في نفوسهم الدعاء إلى تحكيم الكهان والانصراف عن حكم الرسول، أو المعنى: يريد أن يضلهم في المستقبل بسبب فعلتهم هذه لولا أن أيقظهم الله وتابوا مما صنعوا.

والضلال البعيد هو الكفر، ووصفه بالبعيد مجاز في شدة الضلال بتنزيله منزلة جنس ذي مسافة كان هذا الفرد منه بالغاً غاية المسافة، قال الشاعر:

ضيَّعت حزمي في إبعادي الأملا

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا﴾ الآية، أي: إذا قيل لهم احضروا أو إيتوا، فإن «تعال» كلمة تدل على الأمر بالحضور والإقبال، فمفادها مفاد حرف النداء إلا أنها لا تنبيه فيها. وقد اختلف أئمة العربية في أنه فعل أو اسم فعل، والأصح أنه فعل لأنه مشتق من مادة العلو، ولذلك قال الجوهري في الصحاح: والتعالي الارتفاع، تقول منه، إذا أمرت: تعال يا رجل، ومثله في القاموس، ولأنه تتصل به ضمائر الرفع، وهو فعل مبني على الفتح على غير سنَّة فعل الأمر، فذلك البناء هو الذي حدا فريقاً من أهل العربية على القول بأنه اسم فعل، وليس ذلك القول ببعيد، ولم يرد عن العرب غير فتح اللام، فلذلك كان كسر اللام في قول أبي فراس:

أيا جارتا ما أنصف الدهر بيننا   تعالي أقاسمك الهموم تَعالي

بكسر لام القافية المكسورة، معدوداً لحناً.

وفي الكشاف أن أهل مكة ـ، أي: في زمان الزمخشري ـ يقولون: تعالي للمرأة. فذلك من اللحن الذي دخل في اللغة العربية بسبب انتشار الدخلاء بينهم.

ووجه اشتقاق تعالَ من مادة العلو أنهم تخيلوا المنادي في علو والمنادَى بالفتح في سفل، لأنهم كانوا يجعلون بيوتهم في المرتفعات لأنها أحصن لهم، ولذلك كان أصله أن يدل على طلب حضور لنفع.

قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ في سورة المائدة [104]: تعال نداء ببر، هذا أصله، ثم استعمل حيث البر وحيث ضده. وقال في تفسير آية النساء: وهي لفظة مأخوذة من العلو لمَّا استعملت في دعاء الإنسان وجلبه صيغت من العلو تحسيناً للأدب كما تقول: ارتفع إلى الحق ونحوه.

واعلم أن تعال لما كانت فعلًا جامداً لم يصح أن يصاغ منه غير الأمر، فلا تقول: تعاليت بمعنى حضرت، ولا تنهى عنه فتقول: لا تتعال. قال في الصحاح: ولا يجوز أن يقال منه تعاليت ولا ينهى عنه. وفي الصحاح عقبه: وتقول: قد تعاليت وإلى أي شيء أتعالى. يعني أنه يتصرف في خصوص جواب الطلب لمن قال لك تعال، وتبعه في هذا صاحب «اللسان» وأغفل العبارة التي قبله، وأما صاحب تاج العروس فربما أخطأ إذ قال: قال الجوهري: ولا يجوز أن يقال منه: تعاليت وإلى أي شيء أتعالى. ولعل النسخة قد وقع فيها نقص أو خطأ من الناسخ لظنه في العبارة تكريراً، وإنما نبهت على هذا لئلا تقع في أخطاء وحيرة.

و﴿تَعَالَوْا﴾ مستعمل هنا مجازاً، إذ ليس ثمة حضور وإتيان، فهو مجاز في تحكيم

كتاب الله وتحكيم الرسول في حضوره، ولذلك قال: ﴿إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ إذ لا يحكم الله إلا بواسطة كلامه، وأما تحكيم الرسول فأريد به تحكيم ذاته لأن القوم المخبر عنهم كانوا من المنافقين وهم بالمدينة في حياة الرسول ﷺ. و﴿صُدُودًا﴾ مفعول مطلق للتوكيد، ولقصد التوصل بتنوين ﴿صُدُودًا﴾ لإفادة أنه تنوين تعظيم.

[62، 63] ﴿فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿62﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿63﴾﴾.

تفريع على قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 61] الآية، لأن الصدود عن ذلك يوجب غضب الله عليهم، فيوشك أن يصيبهم الله بمصيبة من غير فعل أحد، مثل انكشاف حالهم للمؤمنين فيعرفوا بالكفر فيصبحوا مهددين، أو مصيبة من أمر الله رسوله والمؤمنين بأن يظهروا لهم العداوة وأن يقتلوهم لنفاقهم فيجيئوا يعتذرون بأنهم ما أرادوا بالتحاكم إلى أهل الطاغوت إلا قصد الإحسان إليهم وتأليفهم إلى الإيمان والتوفيق بينهم وبين المؤمنين. وهذا وعيد لأن ﴿إِذَا﴾ للمستقبل، فالفعلان بعدها: وهما ﴿أَصَٰبَتْهُم﴾ و﴿جَآءُوكَ﴾ مستقبلان، وهو مثل قوله: ﴿۞ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿60﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿61﴾﴾ [الأحزاب: 60، 61].

و«كيف» خبر مبتدأ محذوف معلوم من سياق الكلام، أي: كيف حالهم حين تصيبهم مصيبة بسبب ما فعلوا فيجيئونك معتذرين.

والاستفهام مستعمل في التهويل، كما تقدم القول فيه في قوله تعالى آنفاً: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء: 41].

وتركيب «كيف بك» يقال إذا أريدت بشارة أو وعيد تعجيباً أو تهويلًا. فمن الأول قول النبي ﷺ لسُراقة بن مالك: «**كيف بك إذا لبست سِواري كسرى**» بشارة بأن سِواري كسرى سيقعان بيد جيش المسلمين، فلما أتي بسواري كسرى في غنائم فتح فارس ألبسها عمر بن الخطاب سراقة بن مالك تحقيقاً لمعجزة النبي ﷺ.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَٰهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: 25] وقد جمع الأمرين قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿41﴾﴾ [النساء: 41] الآية.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ﴾ جاء باسم الإشارة لتمييزهم للسامعين أكمل تمييز، لأنهم قد حصل من ذكر صفاتهم ما جعلهم كالمشاهدين، وأراد بما في قلوبهم الكفر الذي أبطنوه وأمر رسوله بالإعراض عنهم.

وحقيقة الإعراض عدم الالتفات إلى الشيء بقصد التباعد عنه، مشتق من العُرض بضم العين وهو الجانب، فلعل أصل الهمزة في فعل أعرض للدخول في الشيء، أي: دخل في عُرض المكان، أو الهمزة للصيرورة، أي: صار ذا عُرض، أي: جانب، أي: أظهر جانبه لغيره ولم يُظهر له وجهه، ثم استعمل استعمالًا شائعاً في الترك والإمساك عن المخالطة والمحادثة، لأنه يتضمن الإعراض غالباً، يقال: أعرض عنه كما يقال: صد عنه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦۚ﴾ [الأنعام: 68]، ولذلك كثر هذا اللفظ في أشعار المتيَّمين رديفاً للصدود، وهذا أقرب المعاني إلى المعنى الحقيقي، فهو مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، وقد شاع ذلك في الكلام ثم أطلق على العفو وعدم المؤاخذة بتشبيه حالة من يعفو بحالة من لا يلتفت إلى الشيء فيوليه عُرض وجهه، كما استعمل صَفَح في هذا المعنى مشتقاً من صفحة الوجه، أي: جانبه، وهو أبعد عن المعنى الحقيقي من الأول لأنه مبني على التشبيه.

والوعظ: الأمر بفعل الخير وترك الشر بطريقة فيها تخويف وترقيق يحملان على الامتثال، والاسم منه الموعظة، وتقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ﴾ [النساء: 58]. فهذا الإعراض إعراض صفح أو إعراض عدم الحزن من صدودهم عنك، أي: لا تهتم بصدودهم، فإن الله مجازيهم، بدليل قوله: ﴿وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا﴾، وذلك إبلاغ لهم في المعذرة، ورجاء لصلاح حالهم، شأن الناصح الساعي بكل وسيلة إلى الإرشاد والهدى.

والبليغ فعيل بمعنى بالغ بلوغاً شديداً بقوة، أي: بالغاً إلى نفوسهم متغلغلًا فيها. وقوله: ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ يجوز أن يتعلق بقوله: ﴿بَلِيغٗا﴾، وإنما قدم المجرور للاهتمام بإصلاح أنفسهم مع الرعاية على الفاصلة، ويجوز أن يتعلق بفعل قل لهم، أي: قل لهم قولًا في شأن أنفسهم، فظرفية ﴿فِيٓ﴾ ظرفية مجازية، شبهت أنفسهم بظرف للقول.

[64] ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾.

جملة معترضة في خلال الخبر عن قضية المنافق الذي تحاكم إلى الطاغوت. وهو رجوع إلى الغرض الأول، وهو الإنحاء عليهم في إعراضهم عن التحاكم إلى الرسول، وأن إعراضهم ذلك مؤذن بنفاقهم: ببيان أن معنى الإيمان الرضا بحكم الرسول إذ ما جاء الرسول إلا ليطاع فكيف يُعرض عنه.

وقوله: ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ في موضع الحال من الضمير في «يطاع»، أي: متلبساً في ذلك بإذن الله، أي: بأمره ووصايته، إذ لا تظهر فائدة الشرائع بدون امتثالها. فمن الرسل من أطيع، ومنهم من عُصي تارةً أو دائماً، وقد عُصي موسى في مواقع، وعُصي عيسى في معظم أمره، ولم يعص محمد من المؤمنين به المحقين إلا بتأوُّل، مثل ما وقع في يوم أُحُد إذ قال الله تعالى: ﴿وَعَصَيۡتُم﴾ [آل عمران: 152]، وإنما هو عصيان بتأول، ولكنه اعتبر عصياناً لكونه في الواقع مخالفة لأمر الرسول، ولذلك كان أكمل مظاهر الرسالة تأييد الرسول بالسلطان، وكون السلطان في شخصه لكيلا يكون في حاجة إلى غيره، وإنما تم هذا المظهر في رسالة محمد ﷺ، ولذلك وُصِف بأنه نبي الملاحم، وقد ابتدأت بوارق ذلك في رسالة موسى عليه السلام، ولم تستكمل، وكملت لمحمد ﷺ.

قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ﴾ [الحديد: 25]، ولا أحسبه أراد برسله إلا رسوله محمداً ﷺ، وكان هو المراد من الجمع لأنه الأكمل فيهم.

[64] ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا ۝٦٤﴾.

عطف على جملة: ﴿فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [النساء: 62] توبيخاً لهم على تحاكمهم إذ كان ذلك عصياناً على عصيان، فإنهم ما كفاهم أن أعرضوا عن تحكيم الرسول حتى زادوا فصدوا عمن قال لهم: ﴿تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 61]. فلو استفاقوا حينئذ من غلوائهم لعلموا أن إرادتهم أن يتحاكموا إلى الكفار والكهنة جريمة يجب الاستغفار منها ولكنهم أصروا واستكبروا. وفي ذكر «لو» وجعل ﴿لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ جواباً لها إشارة إلى أنهم لما لم يفعلوا فقد حُرموا الغفران.

وكان فعل هذا المنافق ظلماً لنفسه، لأنه أقحمها في معصية الله ومعصية الرسول، فجر لها عقاب الآخرة وعرَّضها لمصائب الانتقام في العاجلة.

[65] ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ۝٦٥﴾.

تفريع عن قوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ﴾ [النساء: 60] وما بعده إذ تضمن ذلك أنهم فعلوا ما فعلوا وهم يزعمون أنهم مؤمنون، فكان الزعم إشارة إلى انتفاء إيمانهم، ثم أردف بما هو أصرح وهو أن أفعالهم تنافي كونهم مؤمنين بقوله: ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾، وأكده بالقسم وبالتوكيد اللفظي.

وأصل الكلام: فوربك لا يؤمنون، والعرب تأتي بحرف النفي قبل القسم إذا كان جواب القسم منفياً للتعجيل بإفادة أن ما بعد حرف العطف قسم على النفي لما تضمنته الجملة المعطوف عليها. فتقديم النفي للاهتمام بالنفي، كقول قيس بن عاصم:

فـلا والله أشـرَبُـهـا صـحـيـحـاً ... ولا أشـفَـى بـهـا أبـداً سـقـيـمـاً

ويكثر أن يأتوا مع حرف النفي بعد العاطف بحرف نفي مثله في الجواب ليحصل مع الاهتمام التأكيد، كما في هذه الآية، وهو الاستعمال الأكثر، ولم أر في كلام العرب تقديم (لا) على حرف العطف إبطالًا للكلام السابق، ووقع في قول أبي تمام:

لا والـذي هـو عـالـم أنّ الـنـوى ... صـبـر وأن أبـا الـحُـسـيـن كـريـم

وليست «لا» هذه هي التي ترد مع فعل القسم مزيدة والكلام معها على الإثبات، نحو: ﴿لَا أُقْسِمُ﴾ [القيامة: 1]، وفي غير القسم نحو: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: 29]، لأن تلك ليس الكلام معها على النفي، وهذه الكلام معها نفي، فهي تأكيد له على ما اختاره أكثر المحققين خلافاً لصاحب الكشاف، ولا يلزم أن تكون مواقع الحرف الواحد متحدة في المواقع المتقاربة.

وقد نُفي عن هؤلاء المنافقين أن يكونوا مؤمنين كما يزعمون في حال يظنهم الناس مؤمنين، ولا يشعر الناس بكفرهم، فلذلك احتاج الخبر للتأكيد بالقسم وبالتوكيد اللفظي، لأنه كشف لباطن حالهم. والمقسم عليه هو: الغاية، وما عطف عليها بثم، معاً، فإن هم حكَّموا غير الرسول فيما شجر بينهم فهم غير مؤمنين، أي: إذا كان انصرافهم عن تحكيم الرسول للخشية من جَوره كما هو معلوم من السياق فافتضح كفرهم، وأعلمَ الله الأمة أن هؤلاء لا يكونون مؤمنين حتى يحكِّموا الرسول ولا يجدوا في أنفسهم حرجاً من حكمه، أي: حرجاً يصرفهم عن تحكيمه، أو يسخطهم من حكمه بعد تحكيمه، وقد علم من هذا أن المؤمنين لا ينصرفون عن تحكيم الرسول ولا يجدون في أنفسهم حرجاً من قضائه بحكم قياس الأحرى.

وليس المراد الحرج الذي يجده المحكوم عليه من كراهية ما يُلزم به إذا لم يخامره شك في عدل الرسول وفي إصابته وجه الحق. وقد بين الله تعالى في سورة النور كيف يكون الإعراض عن حكم الرسول كفراً، سواء كان من منافق أم من مؤمن، إذ قال في شأن المنافقين: ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿48﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿49﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [النور: 48، 49]. ثم قال: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن

﴿يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: 51]، لأن حكم الرسول بما شرع الله من الأحكام لا يحتمل الحيف إذ لا يشرِّع الله إلا بالحق، ولا يخالف الرسول في حكمه شرع الله تعالى.

ولهذا كانت هذه الآية خاصة بحكم الرسول ﷺ، فأما الإعراض عن حكم غير الرسول فليس بكفر إذا جوَّز المُعرض على الحاكم عدم إصابته حكم الله تعالى، أو عدم العدل في الحكم. وقد كره العباس وعلي حكم أبي بكر وحكم عمر في قضية ما تركه النبي ﷺ من أرض فدك، لأنهما كانا يريان أن اجتهاد أبي بكر وعمر في ذلك ليس من الصواب، وقد قال عيينة بن حصن لعمر: إنك لا تقسم بالسوية ولا تعدل في القضية، فلم يعد طعنه في حكم عمر كفراً منه. ثم إن الإعراض عن التقاضي لدى قاض يحكم بشريعة الإسلام قد يكون للطعن في الأحكام الإسلامية الثابت كونها حكم الله تعالى، وذلك كفر لدخوله تحت قوله تعالى: ﴿أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟﴾ [النور: 50]؛ وقد يكون لمجرد متابعة الهوى إذا كان الحكم المخالف للشرع ملائماً لهوى المحكوم له، وهذا فسوق وضلال، كشأن كل مخالفة يخالف بها المكلف أحكام الشريعة لاتباع الأعراض الدنيوية، وقد يكون للطعن في الحاكم وظن الجَور به إذا كان غير معصوم، وهذا فيه مراتب بحسب التمكن من الانتصاف من الحاكم وتقويمه، وسيجيء بيان هذا عند قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ في سورة العقود [44].

ومعنى ﴿شَجَرَ﴾ تداخل واختلف ولم يتبين فيه الإنصاف، وأصله من الشَّجَر لأنه يلتف بعضه ببعض وتلتف أغصانه. وقالوا: شجر أمرهم، أي: كان بينهم الشر. والحرج: الضيق الشديد ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125].

وتفريع قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الآية على ما قبله يقتضي أن سبب نزول هذه الآية هو قضية الخصومة بين اليهودي والمنافق، وتحاكم المنافق فيها للكاهن، وهذا هو الذي يقتضيه نظم الكلام، وعليه جمهور المفسرين، وقاله مجاهد، وعطاء، والشعبي.

وفي البخاري عن الزبير: أحسب هذه الآية نزلت في خصومة بيني وبين أحد الأنصار في شِراج من الحَرَّة ـ أي: مسيل مياه جمع شَرْج ـ بفتح فسكون ـ وهو مسيل الماء يأتي من حرة المدينة إلى الحوائط التي بها ـ إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله: «**اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك**»، فقال الأنصاري: لَأَنْ كان ابنَ عمتك. فتغير وجه النبي ﷺ وقال: «**اسق يا زبير حتى يبلغ الماء الجَدْرَ ثم أرسل إلى جارك واستوف حقَّك**». والجَدْرَ هو ما يدار بالنخل من التراب كالجِدار، فكان قضاؤه الأول صلحاً، وكان قضاؤه الثاني أخذاً بالحق.

وكأن هذا الأنصاري ظن أن النبي ﷺ أراد الصلح بينهم على وجه فيه توفير لحق

الزبير جبراً لخاطره، ولم ير في ذلك ما ينافي العصمة، فقد كان الصحابة متفاوتين في العلم بحقائق صفات الرسول مدفوعين في سبر النفوس بما اعتادوه من الأميال والمصانعات، فنبَّههم الله تعالى على أن ذلك يجر إلى الطعن في العصمة. وليس هذا الأنصاري بمنافق ولا شاك في الرسول، فإنهم وصفوه بالأنصاري وهو وصف لخيرة من المؤمنين، وما وصفوه بالمنافق، ولكنه جهل وغفل فعفا عنه رسول الله ولم يستتبه. وهذه القضية ترجع إلى النظر في التكفير بلازم القول والفعل، وفيها تفصيل حسن لابن رشد في البيان والتحصيل في كتاب الجنائز وكتاب المرتدين خلاصته: أنه لا بد من تنبيه من يصدر منه مثل هذا على ما يلزم قوله من لازم الكفر، فإن التزمه ولم يرجع عُدَّ كافراً، لأن المرء قد يغفل عن دلالة الالتزام، ويؤخذ هذا على هذا الوجه في سبب النزول من أسلوب الآية لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿تَسْلِيمًا﴾، فنبَّه الأنصاري بأنه قد التبس بحالة تنافي الإيمان في خفاء إن استمر عليها بعد التنبيه على عاقبتها لم يكن مؤمناً.

والأنصاري، قيل: هو غير معروف، وحبذا إخفاؤه، وقيل: هو ثعلبة بن حاطب، ووقع في الكشاف أنه حاطب بن أبي بلتعة، وهو سهو من مؤلفه، وقيل: ثابت بن قيس بن شماس، وعلى هذه الرواية في سبب النزول يكون معنى قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أنه لا يستمر إيمانهم. والظاهر عندي أن الحادثتين وقعتا في زمن متقارب ونزلت الآية في شأن حادثة بشر المنافق فظنها الزبير نزلت في حادثته مع الأنصاري.

[66 ـ 68] ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا (66) وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (67) وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (68)﴾.

لم يظهر وجه اتصاله بما قبله ليعطف عليه، لأن ما ذكر هنا ليس أولى بالحكم من المذكور قبله، أي: ليس أولى بالامتثال حتى يقال: لو أنا كلفناهم بالرضا بما هو دون قطع الحقوق لما رضوا، بل المفروض هنا أشد على النفوس مما عصوا فيه.

فقال جماعة من المفسرين: وجه اتصالها أن المنافق لما لم يرض بحكم النبي ﷺ وأراد التحاكم إلى الطاغوت، وقالت اليهود: ما أسخف هؤلاء يؤمنون بمحمد ثم لا يرضون بحكمه، ونحن قد أمرنا نبينا بقتل أنفسنا ففعلنا وبلغت القتلى منا سبعين ألفاً؛ فقال ثابت بن قيس بن شماس: لو كتب ذلك علينا لفعلنا، فنزلت هذه الآية تصديقاً لثابت بن قيس. ولا يخفى بُعده عن السياق لأنه لو كان كذلك لما قيل: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ بل قيل: لفعله فريق منهم.

وقال الفخر: هي توبيخ للمنافقين، أي: لو شدَّدنا عليهم التكليف لما كان من

العجب ظهور عنادهم، ولكنا رحمناهم بتكليفهم اليسر فليتركوا العناد. وهي على هذا الوجه تصلح لأن تكون تحريضاً للمؤمنين على امتثال الرسول وانتفاء الحرج عنهم من أحكامه، فإنه لم يكلفهم إلا اليسر، كل هذا محمول على أن المراد بقتل النفوس أن يقتل أحد نفسه بنفسه.

وعندي أن ذكر ذلك هن من براعة المقطع تهيئة لانتقال الكلام إلى التحريض على الجهاد الآتي في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 71] وأن المراد بـ ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ : ليقتل بعضكم بعضاً، فإن المؤمنين يقاتلون قومهم وأقاربهم من المشركين في الجهاد المأمور به بدليل قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ الآية. والمراد بالخروج من الديار الهجرة، أي: كتبنا عليهم هجرة من المدينة، وفي هذا تنويه بالمهاجرين والمجاهدين.

وقرأ الجمهور ﴿إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ـ بالرفع ـ على البدل من الواو في ﴿مَّا فَعَلُوهُ﴾ على الاستثناء. وقرأه ابن عامر بالنصب على أحد وجهي الاستثناء من الكلام المنفي.

ومعنى ﴿مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ علم من قوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ﴾ [النساء: 63]، أي: ما يؤمرون به أمر تحذير وترقيق، أي: مضمون ما يوعظون لأن الوعظ هو الكلام والأمر، والمفعول هو المأمور به، أي: لو فعلوا كل ما يبلغهم الرسول، ومن ذلك الجهاد والهجرة. وكونه خيراً أن فيه خير الدنيا لأن الله يعلم وهم لا يعلمون.

ومعنى كونه «أشد تثبيتاً» يحتمل أنه التثبيت على الإيمان وبذلك فسَّروه، ويحتمل عندي أنه أشد تثبيتاً لهم، أي: لبقائهم بين أعدائهم ولعزتهم وحياتهم الحقيقية، فإنهم إنما يكرهون القتال استبقاء لأنفسهم، ويكرهون المهاجرة حباً لأوطانهم، فعلمهم الله أن الجهاد والتغرب فيه أو في غيره أشد تثبيتاً لهم، لأنه يذود عنهم أعداءهم، كما قال الحصين بن الحمام:

فأَخَّرْتُ أستبقي الحياة فلم أجد ... لنفسي حياةً مثل أن أتقدّما

ومما دل على أن المراد بالخير خير الدنيا، وبالتثبيت التثبيت فيها، قوله عاطفاً عليه: ﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَـٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿67﴾﴾.

وجملة: ﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَـٰهُم مِّن لَّدُنَّآ﴾ معطوفة على جواب «لو»، والتقدير: لكان خيراً وأشد تثبيتاً ولآتيناهم إلخ، ووجود اللام التي تقع في جواب «لو» مؤذن بذلك. وأما واو العطف فلوصل الجملة المعطوفة بالجملة المعطوف عليها. وأما «إذن» فهي حرف جواب وجزاء، أي: في معنى جواب لكلام سبقها ولا تختص بالسؤال، فأدخلت في جواب «لو» بعطفها على الجواب تأكيداً لمعنى الجزاء، فقد أجيبت «لو» في الآية بجوابين في

المعنى لأن المعطوف على الجواب جواب، ولا يحسن اجتماع جوابين إلا بوجود حرف عطف، وقريب مما في هذه الآية قول العنبري في الحماسة:

لو كنتُ من مازن لم تستبح إبلي بنو اللّقيطة من ذُهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خُشُن عند الحفيظة إنْ ذو لوثة لانا

قال المرزوقي: يجوز أن يكون (إذن لقام) جواب: (لو كنت من مازن) في البيت السابق كأنه أجيب بجوابين، وجعل الزمخشري قوله: ﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم﴾ جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: وماذا يكون لهم بعد التثبيت، فقيل: وإذن لآتيناهم. قال التفتازاني: على أن الواو للاستئناف، أي: لأن العطف ينافي تقدير سؤال. والحق أن ما صار إليه في «الكشاف» تكلف لا داعي إليه إلا التزام كون «إذن» حرفاً لجواب سائل، والوجه أن الجواب هو ما يتلقى به كلام آخر سواء كان سؤالًا أو شرطاً أو غيرهما.

وقوله: ﴿وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿68﴾﴾، أي: لفتحنا لهم طرق العلم والهداية، لأن تصديهم لامتثال ما أمروا به هو مبدأ تخلية النفوس عن التعلق بأوهامها وعوائدها الحاجبة لها عن درك الحقائق، فإذا ابتدأوا يرفضون هذه المواقع فقد استعدوا لتلقي الحكمة والكمالات النفسانية ففاضت عليهم المعارف تترى بدلالة بعضها على بعض وبتيسير الله صعبها بأنوار الهداية والتوفيق، ولا شك أن الطاعة مفتاح المعارف بعد تعاطي أسبابها.

[69، 70] ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿69﴾ ذَٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا ﴿70﴾﴾.

تذييل لجملة ﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿67﴾﴾ [النساء: 67]، وإنما عطفت باعتبار إلحاقها بجملة: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ على جملة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾ [النساء: 66]. وجيء باسم الإشارة في جملة جواب الشرط للتنبيه على جدارتهم بمضمون الخبر عن اسم الإشارة لأجل مضمون الكلام الذي قبل اسم الإشارة. والمعية معية المنزلة في الجنة وإن كانت الدرجات متفاوتة.

ومعنى «من يطع» من يتصف بتمام معنى الطاعة، أي: أن لا يعصي الله ورسوله.

ودلت ﴿مَعَ﴾ على أن مكانة مدخولها أرسخ وأعرف، وفي الحديث الصحيح: «**أنت مع من أحببت**». والصدِّيقون هم الذين صدقوا الأنبياء ابتداء، مثل الحواريين والسابقين

الأولين من المؤمنين. وأما الشهداء فهم من قُتلوا في سبيل إعلاء كلمة الله. والصالحون الذين لزمتهم الاستقامة.

و﴿وَحَسُنَ﴾ فعل مراد به المدح ملحق بنعم ومضمَّن معنى التعجيب من حسنهم، وذلك شأن فَعُل ـ بضم العين ـ من الثلاثي أن يدلَّ على مدح أو ذم بحسب مادته مع التعجب، وأصل الفعل حَسَن بفتحتين فحول إلى فَعُل ـ بضم العين ـ لقصد المدح والتعجب. و﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ فاعل «حسن». و﴿رَفِيقًا﴾ تمييز، أي: ما أحسنهم حسنوا من جنس الرفقاء. والرفيق يستوي فيه الواحد والجمع، وفي حديث الوفاة «**الرفيق الأعلى**». وتعريف الجزأين في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ﴾ يفيد الحصر وهو حصر ادعائي، لأن فضل الله أنواع وأصناف، ولكنه أريد المبالغة في قوة هذا الفضل، فهو كقولهم: أنت الرجل.

والتذييل بقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا﴾ للإشارة إلى أن الذين تلبَّسوا بهذه المنقبة، وإن لم يعلمهم الناس، فإن الله يعلمهم والجزاء بيده فهو يوفيهم الجزاء على قدر ما علم منهم، وقد تقدم نظيره في هذه السورة.

[71 ـ 73] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا ﴿71﴾ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا ﴿72﴾ وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَٰلَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿73﴾﴾.

استئناف وانتقال إلى التحريض على الجهاد بمناسبة لطيفة، فإنه انتقل من طاعة الرسول إلى ذكر أشد التكاليف، ثم ذكر الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وكان الحال أدعى إلى التنويه بشأن الشهادة دون بقية الخلال المذكورة معها الممكنة النوال.

وهذه الآية تشير لا محالة إلى تهيئة غزوة من غزوات المسلمين، وليس في كلام السلف ذكر سبب نزولها، ولا شك أنها لم تكن أول غزوة لأن غزوة بدر وقعت قبل نزول هذه السورة، وكذلك غزوة أحد التي نزلت فيها سورة آل عمران، وليست نازلة في غزوة الأحزاب لأن قوله: ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ﴾ يقتضي أنهم غازون لا مغزوُّون، ولعلها نزلت لمجرد التنبيه إلى قواعد الاستعداد لغزو العدو، والتحذير من العدو الكاشح، ومن العدو الكائد، ولعلها إعداد لغزوة الفتح، فإن هذه السورة نزلت في سنة ست، وكان فتح مكة في سنة ثمان، ولا شك أن تلك المدة كانت مدة اشتداد التألب من العرب كلهم لنصرة مشركي قريش

والذب عن آلهتهم، ويدل لذلك قوله بعد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ [النساء: 75] إلخ، وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 141]، فإن اسم الفتح أريد به فتح مكة في مواضع كثيرة كقوله: ﴿فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27].

وابتدأ بالأمر بأخذ الحذر. وهي أكبر قواعد القتال لاتقاء خدع الأعداء. والحذر: هو توقي المكروه.

ومعنى ذلك أن لا يغتروا بما بينهم وبين العدو من هدنة صلح الحديبية، فإن العدو وأنصاره يتربصون بهم الدوائر، ومن بينهم منافقون هم أعداء في صورة أولياء، وهم الذين عُنوا بقوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ إلى ﴿فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

ولفظ ﴿خُذُوا﴾ استعارة لمعنى شدة الحذر وملازمته، لأن حقيقة الأخذ تناول الشيء الذي كان بعيداً عنك، ولما كان النسيان والغفلة يشبهان البعد والإلقاء كان التذكر والتيقظ يشبهان أخذ الشيء بعد إلقائه، كقوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ [الأعراف: 199]، وقولهم: أخذ عليه عهداً وميثاقاً. وليس الحذر مجازاً في السلاح كما توهمه كثير، فإن الله تعالى قال في الآية الأخرى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102]، فعطف السلاح عليه.

وقوله: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ تفريع عن أخذ الحذر لأنهم إذا أخذوا حذرهم تخيروا أساليب القتال بحسب حال العدو، و﴿انفِرُوا﴾ بمعنى اخرجوا للحرب، ومصدره النفر، بخلاف نفر ينفُر بضم الفاء في المضارع فمصدره النفور.

و﴿ثُبَاتٍ﴾ بضم الثاء جمع ثُبة ـ بضم الثاء أيضاً ـ وهي الجماعة، وأصلها ثُبَية أو ثُبَوَة بالياء أو الواو، والأظهر أنها بالواو، لأن الكلمات التي بقي من أصولها حرفان وفي آخرها هاء التأنيث أصلها الواو نحو عِزة وعضة فوزنها فعة، وأما ثُبة الحوض، وهي وسطه الذي يجتمع فيه الماء فهي من ثاب يثوب إذا رجع، وأصلها ثُوَبة فخففت فصارت بوزن فُلة، واستدلوا على ذلك بأنها تصغر على ثويبة، وأن الثبة بمعنى الجماعة تصغر على ثبيَّة.

قال النحاس: ربما توهم الضعيف في اللغة أنهما واحد مع أن بينهما فرقاً. ومع هذا فقد جعلهما صاحب القاموس من واد واحد وهو حسن، إذ قد تكون ثبة الحوض مأخوذة من الاجتماع إلا إذا ثبت اختلاف التصغير بسماع صحيح.

وانتصب ﴿ثُبَاتٍ﴾ على الحال، لأنه في تأويل: متفرقين، ومعنى ﴿جَمِيعًا﴾ جيشاً واحداً.

وقوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾، أي: من جماعتكم وعدادكم، والخبر الوارد فيهم ظاهر منه أنهم ليسوا بمؤمنين في خلوتهم، لأن المؤمن إن أبطأ عن الجهاد لا يقول:

﴿قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا﴾، فهؤلاء منافقون، وقد أخبر الله عنهم بمثل هذا صراحة في آخر هذه السورة بقوله: ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿138﴾﴾ إلى قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 138 ـ 141].

وعلى كون المراد بـ (من ليبطئن) المنافقين حمل الآية مجاهد، وقتادة، وابن جريج. وقيل: أريد بهم ضعفة المؤمنين يتثاقلون عن الخروج إلى أن يتضح أمر النصر. قال الفخر: وهذا اختيار جماعة من المفسرين. وعلى هذا فمعنى ﴿مِنكُمْ﴾، أي: من أهل دينكم. وعلى كلا القولين فقد أكد الخبر بأقوى المؤكدات لأن هذا الخبر من شأنه أن يتلقى بالاستغراب. وبطَّأ بالتضعيف قاصر، بمعنى تثاقل في نفسه عن أمر، وهو الإبطاء عن الخروج إبطاء بداعي النفاق أو الجبن. والإخبار بذلك يستتبع الإنكار عليه، والتعريض به، مع كون الخبر باقياً على حقيقته لأن مستتبعات التراكيب لا توصف بالمجاز.

وقوله: ﴿فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ﴾ تفريع عن ﴿لَّيُبَطِّئَنَّ﴾، إذ هذا الإبطاء تارةً يجر له الابتهاج بالسلامة، وتارة يجر له الحسرة والندامة.

والمصيبة اسم لما أصاب الإنسان من شر، والمراد هنا مصيبة الحرب، أعني الهزيمة من قتل وأسر.

ومعنى ﴿أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ﴾ الإنعام بالسلامة: فإن كان من المنافقين فوصف ذلك بالنعمة ظاهر، لأن القتل عندهم مصيبة محضة إذ لا يرجون منه ثواباً؛ وإن كان من ضعفة المؤمنين فهو قد عد نعمة البقاء أولى من نعمة فضل الشهادة لشدة الجبن، وهذا من تغليب الداعي الجبلِّي على الداعي الشرعي.

و«الشهيد» على الوجه الأول: إما بمعنى الحاضر المشاهد للقتال، وإما تهكم منه على المؤمنين مثل قوله: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: 7]؛ وعلى الوجه الثاني: الشهيد بمعناه الشرعي وهو القتيل في الجهاد. وأكد قوله: ﴿وَلَئِنْ أَصَٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ﴾، باللام الموطئة للقسم وبلام جواب القسم وبنون التوكيد، تنبيهاً على غريب حالته حتى ينزل سامعها منزلة المنكر لوقوع ذلك منه. والمراد من الفضل الفتح والغنيمة. وهذا المبطئ يتمنى أن لو كان مع الجيش ليفوز فوزاً عظيماً، وهو الفوز بالغنيمة والفوز بأجر الجهاد، حيث وقعت السلامة والفوز برضا الرسول، ولذلك أتبع (أفوز) بالمصدر والوصف بعظيم. ووجه غريب حاله أنه أصبح متلهفاً على ما فاته بنفسه، وأنه يود أن تجري المقادير على وفق مراده، فإذا قعد عن الخروج لا يصيب المسلمين فضل من الله.

وجملة ﴿كَأَن لَّمْ يَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ﴾ معترضة بين فعل القول ومقوله. والمودة الصحبة والمحبة؛ وإما أن يكون إطلاق المودة على سبيل الاستعارة الصورية إن كان المراد به المنافق، وإما أن تكون حقيقة إن أريد ضعفة المؤمنين.

وشبَّه حالهم في حين هذا القول بحال من لم تسبق بينه وبين المخاطبين مودة حقيقية أو صورية، فاقتضى التشبيه أنه كان بينه وبينهم مودة من قبل هذا القول.

ووجه هذا التشبيه أنه لما تمنى أن لو كان معهم وتحسر على فوات فوزه لو حضر معهم، كان حاله في تفريطه رفقتهم يشبه حال من لم يكن له اتصال بهم بحيث لا يشهد ما أزمعوا عليه من الخروج للجهاد، فهذا التشبيه مسوق مساق زيادة تنديمه وتحسيره، أي: أنه الذي أضاع على نفسه سبب الانتفاع بما حصل لرفقته من الخير، أي: أنه قد كان له من الخلطة مع الغانمين ما شانه أن يكون سبباً في خروجه معهم، وانتفاعه بثواب النصر وفخره ونعمة الغنيمة.

وقرأ الجمهور: ﴿لَّمْ يَكُنۢ﴾ بياء الغيبة وهو طريقة في إسناد الفعل لما لفظه مؤنث غير حقيقي التأنيث، مثل لفظ ﴿مَوَدَّةٌ﴾ هنا، ولا سيما إذا كان فصل بين الفعل وفاعله. وقرأ ابن كثير، وحفص، ورويس عن يعقوب ـ بالتاء الفوقية ـ علامة المضارع المسند إلى المؤنث اعتباراً بتأنيث لفظ مودة.

[74 ـ 76] ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿74﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿75﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿76﴾﴾.

الفاء: إما للتفريع، تفريع الأمر على الآخر، أي: فُرِّع ﴿فَلْيُقَٰتِلْ﴾ على ﴿خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُوا۟﴾ [النساء: 71]، أو هي فاء فصيحة، أفصحت عما دل عليه ما تقدم من قوله: ﴿خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ [النساء: 72] لأن جميع ذلك اقتضى الأمر بأخذ الحذر، وهو مُهيِّئ لطلب القتال والأمر بالنفير والإعلام بمن حالهم حال المتردد المتقاعس، أي: فإذا علمتم جميع ذلك، فالذين يقاتلون في سبيل الله هم الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة لا كل أحد.

و﴿يَشْرُونَ﴾ معناه يبيعون، لأن شرى مقابل اشترى، مثل باع وابتاع، وأكرى

واكترى، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ في سورة البقرة [16]. فالذين يشرون الحياة الدنيا هم الذين يبذلونها ويرغبون في حظ الآخرة، وإسناد القتال المأمور به إلى أصحاب هذه الصلة وهي: ﴿يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ للتنويه بفضل المقاتلين في سبيل الله، لأن في الصلة إيماء إلى علة الخبر، أي: يبعثهم على القتال في سبيل الله بذلهم حياتهم الدنيا لطلب الحياة الأبدية، وفضيحة أمر المبطئين حتى يرتدعوا عن التخلف، وحتى يكشف المنافقون عن دخيلتهم، فكان معنى الكلام: فليقاتل في سبيل الله المؤمنون حقاً فإنهم يشرون الحياة الدنيا بالآخرة، ولا يفهم أحد من قوله: ﴿فَلۡيُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ﴾ أن الأمر بالقتال مختص بفريق دون آخر، لأن بذل الحياة في الحصول على ثواب الآخرة شيء غير ظاهر حتى يعلق التكليف به، وإنما هو ضمائر بين العباد وربهم، فتعين أن إسناد الأمر إلى أصحاب هذه الصلة مقصود منه الثناء على المجاهدين، وتحقير المبطئين، كما يقول القائل: ليس بعُشِّك فادرجي. فهذا تفسير الآية بوجه لا يعتريه إشكال. ودخل في قوله: ﴿أَوۡ يَغۡلِبۡ﴾ أصناف الغلبة على العدو بقتلهم أو أسرهم أو غنم أموالهم.

وإنما اقتصر على القتل والغلبة في قوله: ﴿فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ﴾ ولم يزد أو يؤسر إباية من أن يذكر لهم حالة ذميمة لا يرضاها الله للمؤمنين، وهي حالة الأسر؛ فسكت عنها لئلا يذكرها في معرض الترغيب وإن كان للمسلم عليها أجر عظيم أيضاً إذا بذل جهده في الحرب فغُلب، إذ الحرب لا تخلو من ذلك، وليس بمأمور أن يلقي بيده إلى التهلكة إذا علم أنه لا يجدي عنه الاستبسال، فإن من منافع الإسلام استبقاء رجاله لدفاع العدو.

والخطاب في قوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ﴾ التفات من طريق الغيبة، وهو طريق الموصول في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ إلى طريق المخاطبة.

ومعنى ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ﴾ ما يمنعكم من القتال، وأصل التركيب: ، أي: شيء حق لكم في حال كونكم ﴿لَا تُقَٰتِلُونَ﴾، فجملة: ﴿لَا تُقَٰتِلُونَ﴾ حال من الضمير المجرور للدلالة على ما منه الاستفهام.

والاستفهام إنكاري، أي: لا شيء لكم في حال لا تقاتلون، والمراد أن الذي هو لكم هو أن تقاتلوا، فهو بمنزلة أمر، أي: قاتلوا في سبيل الله لا يصدكم شيء عن القتال، وقد تقدم قريب منه عند قوله تعالى: ﴿قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ في سورة البقرة [246].

ومعنى ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ لأجل دينه ولمرضاته، فحرف ﴿فِي﴾ للتعليل، ولأجل المستضعفين، أي: لنفعهم ودفع المشركين عنهم.

والمستضعفون الذين يعدهم الناس ضعفاء، فالسين والتاء للحسبان، وأراد بهم من بقي من المؤمنين بمكة من الرجال الذين منعهم المشركون من الهجرة بمقتضى الصلح الذي انعقد بين الرسول ﷺ وبين سفير قريش سهيل بن عمرو؛ إذ كان من الشروط التي انعقد عليها الصلح: أن من جاء إلى مكة من المسلمين مرتداً عن الإسلام لا يرد إلى المسلمين، ومن جاء إلى المدينة فاراً من مكة مؤمناً يرد إلى مكة. ومن المستضعفين الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعياش بن أبي ربيعة. وأما النساء فهن ذوات الأزواج أو ولايى الأولياء المشركين اللائي يمنعهن أزواجهن وأولياؤهن من الهجرة: مثل أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وأم الفضل لبابة بنت الحارث زوج العباس، فقد كن يؤذين ويحقَّرن. وأما الولدان فهم الصغار من أولاد المؤمنين والمؤمنات، فإنهم كانوا يألمون من مشاهدة تعذيب آبائهم وذويهم وإيذاء أمهاتهم وحاضناتهم. وعن ابن عباس أنه قال: كنت أنا وأمي من المستضعفين.

والقتال في سبيل هؤلاء ظاهر، لإنقاذهم من فتنة المشركين، وإنقاذ الولدان من أن يشبوا على أحوال الكفر أو جهل الإيمان.

و﴿ٱلْقَرْيَةِ﴾ هي مكة. وسألوا الخروج منها لما كدَّر قدسها من ظلم أهلها، أي: ظلم الشرك وظلم المؤمنين، فكراهية المقام بها من جهة أنها صارت يومئذ دار شرك ومناوأة لدين الإسلام وأهله، ومن أجل ذلك أحلها الله لرسوله أن يقاتل أهلها، وقد قال عباس بن مرداس يفتخر باقتحام خيل قومه في زمرة المسلمين يوم فتح مكة:

شَهِدنَ مع النبي مُسَوّماتٍ ... حُنيناً وهي دامية الحَوامي
ووقعةَ خالدٍ شَهِدَتْ وحَكَّتْ ... سنابكَها على البلدِ الحرام

وقد سألوا من الله ولياً ونصيراً، إذ لم يكن لهم يومئذ ولي ولا نصير، فنصرهم الله بنبيِّه والمؤمنين يوم الفتح.

وأشارت الآية إلى أن الله استجاب دعوتهم وهيأ لهم النصر بيد المؤمنين فقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾، أي: فجند الله لهم عاقبة النصر، ولذلك فرَّع عليه الأمر بقوله: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾.

و﴿ٱلطَّٰغُوتِ﴾: الأصنام، وتقدم تفسيره في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ في هذه السورة [51]، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: 60].

والمراد بكيد الشيطان تدبيره، وهو ما يظهر على أنصاره من الكيد للمسلمين والتدبير لتأليب الناس عليهم. وأكد الجملة بمؤكدين ﴿إِنَّ﴾ و﴿كَانَ﴾ الزائدة الدالة على تقرر وصف الضعف لكيد الشيطان.

[77] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا (77)﴾.

تهيأ المقام للتذكير بحال فريق من المسلمين اختلف أولُ حاله وآخره، فاستطرد هنا التعجيب من شأنهم على طريقة الاعتراض في أثناء الحث على الجهاد، وهؤلاء فريق يودُّون أن يؤذن لهم بالقتال، فلما كتب عليهم القتال في إبانه جبنوا. وقد علم معنى حرصهم على القتال قبل أن يعرض عليهم من قوله: ﴿قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ﴾، لأن كف اليد مراد منه ترك القتال، كما قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ [الفتح: 24].

والجملة معترضة بين جملة: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: 75] والجمل التي بعدها وبين جملة: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: 74] الآية اقتضت اعتراضها مناسبة العبرة بحال هذا الفريق وتقلبها، فالذين قيل لهم ذلك هم جميع المسلمين، وسبب القول لهم هو سؤال فريق منهم، ومحل التعجيب إنما هو حال ذلك الفريق من المسلمين. ومعنى ﴿كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ﴾ أنه كتب عليكم في عموم المسلمين القادرين. وقد دلت ﴿إِذَا﴾ الفجائية على أن هذا الفريق لم يكن تترقب منهم هذه الحالة، لأنهم كانوا يظهرون من الحريصين على القتال. قال جمهور المفسرين: إن هاته الآية نزلت في طائفة من المسلمين كانوا لقوا بمكة من المشركين أذى شديداً، فقالوا للنبي ﷺ: يا رسول الله كنا في عز ونحن مشركون فلما آمنا صرنا أذلة، واستأذنوه في قتال المشركين، فقال لهم: «**إني أُمرت بالعفو فكفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**»، فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، وفُرض الجهاد جبن فريق من جملة الذين استأذنوه في القتال، ففيهم نزلت الآية.

والمروي عن ابن عباس أن من هؤلاء عبدالرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والمقداد بن الأسود، وقدامة بن مظعون، وأصحابهم، وعلى هذا فقوله: ﴿كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ مسوق مساق التوبيخ لهم حيث رغبوا تأخير العمل بأمر الله

بالجهاد لخوفهم من بأس المشركين، فالتشبيه جار على طريقة المبالغة لأن حمل هذا الكلام على ظاهر الإخبار لا يلائم حالهم من فضيلة الإيمان والهجرة.

وقال السدي: ﴿ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ﴾ قوم أسلموا قبل أن يفرض القتال وسألوا أن يُفرض عليهم القتال، فلما فرض القتال إذا فريق يخشون الناس. واختلف المفسرون في المعني بالفريق من قوله تعالى: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ﴾ فقيل: هم فريق من الذين استأذنوا في مكة في أن يقاتلوا المشركين، وهذا قول ابن عباس، وقتادة، والكلبي، وهو ظاهر الآية، ولعل الذي حوَّل عزمهم أنهم صاروا في أمن وسلامة من الإذلال والأذى، فزال عنهم الاضطرار للدفاع عن أنفسهم.

وحكى القرطبي أنه قيل: إن هذا الفريق هم المنافقون. وعلى هذا الوجه يتعين تأويل نظم الآية بأن المسلمين الذين استأذنوا في قتل المشركين وهم في مكة أنهم لما هاجروا إلى المدينة كرروا الرغبة في قتال المشركين، وأعاد النبي ﷺ تهدئتهم زماناً، وأن المنافقين تظاهروا بالرغبة في ذلك تمويهاً للنفاق، فلما كتب القتال على المسلمين جبن المنافقون، وهذا هو الملائم للإخبار عنهم بأنهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد. وتأويل وصفهم بقوله: ﴿مِّنْهُمْ﴾، أي: من الذين قيل لهم: ﴿كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ﴾، وهذا على غموضه هو الذي ينسجم مع أسلوب بقية الكلام في قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وما بعده، كما سيأتي، أما على قول السدي فلا حاجة إلى تأويل الآية.

فالاستفهام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ للتعجيب، وقد تقدمت نظائره. والمتعجب منهم ليسوا هم جميع الذين قيل لهم في مكة: ﴿كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ﴾، بل فريق آخر من صفتهم أنهم ﴿يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾. وإنما علق التعجيب بجميع الذين قيل لهم باعتبار أن فريقاً منهم حالُهم كما وصف، فالتقدير: ألم تر إلى فريق من الذين قيل لهم: كفوا أيديكم.

والقول في تركيب قوله: ﴿كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ كالقول في نظيره، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ في سورة البقرة [200].

وقولهم ﴿رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾ إنما هو قولهم في نفوسهم على معنى عدم الاهتداء لحكمة تعليل الأمر بالقتال وظنهم أن ذلك بلوى. والأجل القريب مدة متأخرة ريثما يتم استعدادهم، مثل قوله: ﴿فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ﴾ [المنافقون: 10].

وقيل: المراد من «الأجل» العمر، بمعنى لولا أخرتنا إلى أن تنقضي آجالنا دون قتال، فيصير تمنياً لانتفاء فرض القتال، وهذا بعيد لعدم ملاءمته لسياق الكلام، إذ ليس الموت في القتال غير الموت بالأجل، ولعدم ملاءمته لوصفه بقريب، لأن أجل المرء لا

يعرف أقريب هو أم بعيد إلا إذا أريد تقليل الحياة كلها. وعلى كلا الوجهين فالقتال المشار إليه هنا هو أول قتال أمروا به، والآية ذكرتهم بذلك في وقت نزولها حين التهيؤ للأمر بفتح مكة. وقال السدي: أريد بالفريق بعض من قبائل العرب دخلوا في الإسلام حديثاً قبل أن يكون القتال من فرائضه وكانوا يتمنون أن يقاتلوا فلما كتب عليهم القتال جبُنوا لضعف إيمانهم، ويكون القتال الذي خافوه هو غزو مكة، وذلك أنهم خشوا بأس المشركين.

وقولهم ﴿رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾ يحتمل أن يكون قولًا في نفوسهم، ويحتمل أنه مع ذلك قول بأفواههم، ويبدو هو المتعين إذا كان المراد بالفريق فريق المنافقين؛ فهم يقولون: ربنا لم كتبت علينا القتال بألسنتهم علناً ليوقعوا الوهن في قلوب المستعدين له وهم لا يعتقدون أن الله كتب عليهم القتال. وقال ابن جرير عن مجاهد: نزلت في اليهود، وعليه تكون الآية مثالًا ضربه الله للمسلمين الذين أوجب عليهم القتال، تحذيراً لهم في الوقوع في مثل ذلك، فيكون على طريقة قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا﴾ الآية في سورة البقرة [246].

والرؤية بصرية، وهي على بعض الوجوه المروية بصرية حقيقية، وعلى بعضها بصرية تنزيلية، للمبالغة في اشتهار ذلك.

وانتصب ﴿خَشْيَةً﴾ على التمييز لنسبة ﴿أَشَدَّ﴾. كما تقدم في قوله تعالى: ﴿كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ وقد مر ما فيه في سورة البقرة [200].

والجواب بقوله: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ جواب عن قولهم: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ سواء كان قولهم لسانياً وهو بين، أم كان نفسياً، ليعلموا أن الله أطلع رسوله على ما تضمره نفوسهم، أي: أن التأخير لا يفيد والتعلق بالتأخير لاستبقاء الحياة لا يوازي حظ الآخرة، وبذلك يبطل ما أرادوا من الفتنة بقولهم ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾.

وموقع قوله: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ موقع زيادة التوبيخ الذي اقتضاه قوله: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾، أي: ولا تنقصون شيئاً من أعماركم المكتوبة، فلا وجه للخوف وطلب تأخير فرض القتال؛ وعلى تفسير الأجل في ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ بأجل العمر، وهو الوجه المستبعد، يكون معنى ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ تغليطهم في اعتقادهم أن القتل يعجل الأجل، فيقتضي أن يكون ذلك عقيدة للمؤمنين إن كانوا هم المخاطبين قبل رسوخ تفاصيل عقائد الإسلام فيهم، أو أن ذلك عقيدة المنافقين إن كانوا هم المخاطبين.

وقيل: معنى نفي الظلم هنا أنهم لا يظلمون بنقص ثواب جهادهم، فيكون موقعه موقع التشجيع لإزالة الخوف، ويكون نصبه على النيابة عن المفعول المطلق. وقيل: معناه

أنهم لا يظلمون بنقص أقل زمن من آجالهم، ويجيء على هذا التفسير أن يجعل ﴿تُظْلَمُونَ﴾ بمعنى تنقصون، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ [الكهف: 33]، أي: كلتا الجنتين من أكلها، ويكون ﴿فَتِيلًا﴾ مفعولًا به، أي: لا تنقصون من أعماركم ساعة، فلا موجب للجبن.

وقرأ الجمهور: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ بتاء الخطاب على أنه أمر الرسول أن يقوله لهم. وقرأه ابن كثير، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، وروح عن يعقوب، وخلف بياء الغيبة على أن يكون مما أخبر الله به رسوله ﷺ ليبلغه إليهم.

والفتيل تقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: 49].

[78] ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾.

وجملة ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ يجوز أن تكون من تمام القول المحكي بقوله: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾. وإنما لم تعطف على جملة: ﴿مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ لاختلاف الغرضين، لأن جملة: ﴿مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ وما عطف عليها تغليط لهم في طلب التأخير إلى أجل قريب، وجملة: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟﴾ إلخ مسوقة لإشعارهم بأن الجبن هو الذي حملهم على طلب التأخير إلى أمد قريب، لأنهم توهموا أن مواقع القتال تدني الموت من الناس، ويحتمل أن يكون القول قد تم، وأن جملة: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟﴾ توجه إليهم بالخطاب من الله تعالى، أو توجه لجميع الأمة بالخطاب، فتكون على كلا الأمرين معترضة بين أجزاء الكلام. و﴿أَيْنَمَا﴾ شرط يستغرق الأمكنة ﴿وَلَوْ﴾ في قوله: ﴿وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ﴾ وصلية، وقد تقدم تفصيل معناها واستعمالها عند قوله في سورة آل عمران [91]: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦ﴾.

والبروج جمع برج، وهو البناء القوي والحصن. والمشيدة: المبنية بالشِّيد، وهو الجص، وتطلق على المرفوعة العالية، لأنهم إذا أطالوا البناء بنوه بالجص، فالوصف به مراد به معنى الكنائي. وقد يطلق البروج على منازل كواكب السماء كقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: 61]، وقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۝١﴾ [البروج: 1]. وعن مالك أنه قال: البروج هنا بروج الكواكب، أي: ولو بلغتم السماء. وعليه يكون وصف ﴿مُّشَيَّدَةٍ﴾ مجازاً في الارتفاع، وهو بعيد.

[78، 79] ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨

﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿79﴾﴾.

يتعين على المختار مما روي في تعيين الفريق الذين ذكروا في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ﴾ من أنهم فريق من المؤمنين المهاجرين أن يكون ضمير الجمع في قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ عائداً إلى المنافقين لأنهم معلومون من المقام، ولسبق ذكرهم في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ [النساء: 72] وتكون الجملة معطوفة عطف قصة على قصة، فإن ما حكي في هذه الآية لا يليق إلا بالمنافقين، ويكون الغرض انتقل من التحريض على القتال إلى وصف الذين لا يستجيبون إلى القتال لأنهم لا يؤمنون بما يبلِّغهم النبي ﷺ من وعد الله بنصر المؤمنين.

وأما على رواية السدي فيحتمل أن هؤلاء الذين دخلوا في الإسلام حديثاً من قبائل العرب كانوا على شفا الشك، فإذا حل بهم سوء أو بؤس تطيروا بالإسلام فقالوا: هذه الحالة السوأى من شؤم الإسلام. وقد قيل: إن بعض الأعراب كان إذا أسلم وهاجر إلى المدينة فنمت أنعامه ورفهت حاله حمد الإسلام، وإذا أصابه مرض أو موتان في أنعامه تطيَّر بالإسلام فارتد عنه، ومنه حديث الأعرابي الذي أصابته الحمى في المدينة فاستقال من النبي بيعته، وقال النبي ﷺ في شأنه: «**المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها**».

والقول المراد في قوله: ﴿يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، ﴿يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ هو قول نفسي، لأنهم لم يكونوا يجترئون على أن يقولوا ذلك علناً لرسول الله ﷺ وهم يظهرون الإيمان به. أو هو قول يقولونه بين إخوانهم من المنافقين، يقولون: هذه من عند محمد، فيكون الإتيان بكاف الخطاب من قبيل حكاية كلامهم بحاصل معناه على حسب مقام الحاكي والمحكي له، وهو وجه مطروق في حكاية كلام الغائب عن المخاطب إذا حكى كلامه لذلك المخاطب. ومنه قوله تعالى حكاية عن عيسى ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: 117]. والمأمور به هو: أن اعبدوا الله ربك وربَّهم. وورد أن قائل ذلك هم اليهود، فالضمير عائد على غير مذكور في الكلام السابق، لأن المعني به معروفون في وقت نزول الآية، وقديماً قيل لأسلافهم ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: 131].

والمراد بالحسنة والسيئة هنا ما تعارفه العرب من قبل اصطلاح الشريعة أعني الكائنة الملائمة والكائنة المنافرة، كقوله: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: 131]، وقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ [البقرة: 201]، وتعلق فعل الإصابة بهما دليل على ذلك، أما الحسنة والسيئة

بالاصطلاح الشرعي، أعني الفعل المثاب عليه والفعل المعاقب عليه، فلا محمل لهما هنا إذ لا يكونان إصابتين، ولا تعرف إصابتهما لأنهما اعتباران شرعيان. قيل: كان اليهود يقولون: لما جاء محمد المدينة قلَّت الثمار، وغلت الأسعار. فجعلوا كون الرسول بالمدينة هو المؤثر في حدوث السيئات، وأنه لولاه لكانت الحوادث كلها جارية على ما يلائمهم، ولذلك جيء في حكاية كلامهم بما يدل على أنهم أرادوا هذا المعنى، وهو كلمة (عند) في الموضعين: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾، إذ العندية هنا عندية التأثير التام بدليل التسوية في التعبير، فإذا كان ما جاء من عند الله معناه من تقديره وتأثير قدرته، فكذلك مساويه وهو ما جاء من عند الرسول.

وفي البخاري عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: 11] كان الرجل يقدم المدينة فإن ولدت امرأته غلاماً ونتجت خيله قال: هذا دين صالح، وإن لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء، وهذا يقتضي أن فعل ذلك من مهاجرة العرب: يقولونه إذا أرادوا الارتداد وهم أهل جفاء وغلظة، فلعل فيهم من شافه الرسول بمثل قولهم ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾.

ومعنى ﴿مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ في اعتقادهم أنه الذي ساقها إليهم وأتحفهم بها لما هو معتاده من الإكرام لهم، وخاصة إذا كان قائل ذلك اليهود. ومعنى ﴿مِنْ عِندِكَ﴾، أي: من شؤم قدومك، لأن الله لا يعاملهم إلا بالكرامة، ولكنه صار يتخولهم بالإساءة لقصد أذى المسلمين فتلحق الإساءة اليهود من جرَّاء المسلمين على حد ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً﴾ [الأنفال: 25] الآية.

وقد علَّمه الله أن يجيب بأن كلًّا من عند الله، لأنه لا معنى لكون شيء من عند الله إلا أنه الذي قدر ذلك وهيأ أسبابه، إذ لا يدفعهم إلى الحسنات مباشرة. وإن كان كذلك فكما أن الحسنة من عنده، فكذلك السيئة بهذا المعنى بقطع النظر عما أراده بالإحسان والإساءة، والتفرقة بينهما من هذه الجهة لا تصدر إلا عن عقل غير منضبط التفكير، لأنهم جعلوا الحوادث من الله وبعضها من غير الله، فلذلك قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، أي: يكادون أن لا يفقهوا حديثاً، أي: أن لا يفقهوا كلام من يكلمهم. وهذا مدلول فعل (كاد) إذا وقع في سياق النفي، كما تقدم في قوله: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71].

والإصابة: حصول حال أو ذات في ذات، يقال: أصابه مرض، وأصابته نعمة، وأصابه سهم، وهي، مشتقة من اسم الصَّوب الذي هو المطر، ولذلك كان ما يتصرف من الإصابة مشعراً بحصول مفاجئ أو قاهر.

وبعد أن أمر الله رسوله بما يجيب به هؤلاء الضالين علَّمه حقيقة التفصيلِ في إصابة

الحسنة والسيئة من جهة تمحُّض النسبة إلى الله تعالى أو اختلاطها بالانتساب إلى العبد، فقال: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَۚ﴾. ووجِّه الخطاب للرسول لأنه المبلغ عن الله، ولأن هذا الجواب لإبطال ما نسبه الضالون إليه من كونه مصدر السيئات التي تصيبهم.

واعلم أن للحوادث كلها مؤثراً، وسبباً مقارناً، وأدلة تنبئ عنها وعن عواقبها، فهذه ثلاثة أشياء لا تخلو عنها الحوادث كلها، سواء كانت غير اختيارية، أم اختيارية كأفعال العباد. فالله قدر المنافع والمضار بعلمه وقدره وخلق مؤثراتها وأسبابها، فهذا الجزء لله وحده لقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾.

والله أقام بالألطاف الموجودات، فأوجدها ويسر لها أسباب البقاء والانتفاع بما أودع فيها من العقول والإلهامات، وحفها كلها في سائر أحوالها بألطاف كثيرة، لولاها لما بقيت الأنواع، وساق إليها أصول الملاءمة، ودفع عنها أسباب الآلام في الغالب، فالله لطيف بعباده. فهذا الجزء لله وحده لقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾.

والله نصب الأدلة للناس على المنافع والمضار التي تكتسب بمختلف الأدلة الضرورية، والعقلية، والعادية، والشرعية، وعلَّم طرائق الوصول إليها، وطرائق الحيدة عنها، وأرشد إلى موانع التأثير لمن شاء أن يمانعها، وبعث الرسل وشرع الشرائع فعلَّمنا بذلك كله أحوال الأشياء ومنافعها ومضارها، وعواقب ذلك الظاهرة والخفية، في الدنيا والآخرة، فأكمل المنة، وأقام الحجة، وقطع المعذرة، فهدى بذلك وحذر إذ خلق العقول ووسائل المعارف، ونمَّاها بالتفكيرات والإلهامات، وخلق البواعث على التعليم والتعلم، فهذا الجزء أيضاً لله وحده.

وأما الأسباب المقارنة للحوادث الحسنة والسيئة والجانية لجِناها حين تصيب الإنسان من الاهتداء إلى وسائل مصادفة المنافع، والجهل بتلك الوسائل، والإغضاء عن موانع الوقوع فيها في الخير والشر، فذلك بمقدار ما يحصله الإنسان من وسائل الرشاد، وباختياره الصالح لاجتناء الخير، ومقداراً ضد ذلك: من غلبة الجهل، أو غلبة الهوى، ومن الارتماء في المهالك بدون تبصر، وذلك جزء صغير في جانب الأجزاء التي قدمناها، وهذا الجزء جعل الله للإنسان حظاً فيه، ملَّكه إياه، فإذا جاءت الحسنة أحداً فإن مجيئها إياه بخلق الله تعالى لا محالة مما لا صنعة للعبد فيه، أو بما أرشد الله به العبد حتى علم طريق اجتناء الحسنة، أي: الشيء الملائم وخلق له استعداده لاختيار الصالح فيما له فيه اختيار من الأفعال النافعة حسبما أرشده الله تعالى، فكانت المنة فيها لله وحده، إذ لولا لطفه وإرشاده وهديه، لكان الإنسان في حيرة، فصحَّ أن الحسنة من الله، لأن أعظم الأسباب أو كلها منه.

أما السيئة فإنها وإن كانت تأتي بتأثير الله تعالى، ولكن إصابة معظمها الإنسانَ يأتي من جهله، أو تفريطه، أو سوء نظره في العواقب، أو تغليب هواه على رشده، وهنالك سيئات الإنسان من غير تسببه مثل ما أصاب الأمم من خسف وأوبئة، وذلك نادر بالنسبة لأكثر السيئات، على أن بعضاً منه كان جزاء على سوء فعل، فلا جرم كان الحظ الأعظم في إصابة السيئة الإنسان لتسببه مباشرة أو بواسطة، فصح أن يسند تسببها إليه، لأن الجزء الذي هو لله وحده منها هو الأقل. وقد فسر هذا المعنى ما ورد في الصحيح، ففي حديث الترمذي: «**لا يصيب عبداً نكبة فما فوقها أو ما دونها إلا بذنب وما يعفو الله [عنه] أكثر**».

وشملت الحسنة والسيئة ما كان من الأعيان، كالمطر والصواعق، والثمرة والجراد، وما كان من الأعراض كالصحة، وهبوب الصبا، والربح في التجارة. وأضدادها كالمرض، والسموم المهلكة، والخسارة. وفي هذا النوع كان سبب نزول هذه الآية، ويلحق بذلك ما هو من أفعال العباد كالطاعات النافعة للطائع وغيره، والمعاصي الضارة به وبالناس، وفي هذا الأمر جاء قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ: 50] وهو على نحو هذه الآية وإن لم تكن نازلة فيه.

ولكون هذه القضية دقيقة الفهم نبَّه الله على قلة فهمهم للمعاني الخفية بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾. فقوله: ﴿لَا يَكَادُونَ﴾ يجوز أن يكون جارياً على نظائره من اعتبار القلب، أي: يكادون لا يفقهون، كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71] فيكون فيه استبقاء عليهم في المذمة. ويجوز أن يكون على أصل وضع التركيب، أي: لا يقاربون فهم الحديث الذي لا يعقله إلا الفطناء، فيكون أشد في المذمة.

والفقه فهم ما يحتاج إلى إعمال فكر. قال الراغب: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، وهو أخص من العلم. وعرَّفه غيره بأنه إدراك الأشياء الخفية.

والخطاب في قوله: ﴿مَا أَصَابَكَ﴾ خطاب للرسول، وهذا هو الأليق بتناسق الضمائر، ثم يعلم أن غيره مثله في ذلك.

وقد شاع الاستدلال بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على طريقة الشيخ أبي الحسن الأشعري لقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾، كما شاع استدلال المعتزلة بها على أن الله لا يخلق المعصية والشر لقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾. وقال أبو الحسن شبيب بن حيدرة المالكي في كتاب «حز الغلاصم»: إن الاحتجاج بها في كلا الأمرين جهل لابتنائه على توهم أن الحسنة والسيئة هي الطاعة والمعصية، وليستا كذلك.

وأنا أقول: إن أهل السنة ما استدلوا بها إلا قولًا بموجَب استدلال المعتزلة بها

على التفرقة بين اكتساب الخير والشر، على أن عموم معنى الحسنة والسيئة ـ كما بينته آنفاً ـ يجعل الآية صالحة للاستدلال، وهو استدلال تقريبي لأن أصول الدين لا يستدل فيها بالظواهر كالعموم.

وجيء في حكاية قولهم: ﴿يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ ﴿يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ بكلمة «عند» للدلالة على قوة نسبة الحسنة إلى الله ونسبة السيئة للنبي عليه الصلاة والسلام، أي: قالوا ما يفيد جزمهم بذلك الانتساب.

ولما أمر الله رسوله أن يجيبهم قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ مشاكلة لقولهم، وإعراباً عن التقدير الأزلي عند الله.

وأما قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ فلم يؤت فيه بكلمة «عند»، إيماء إلى أن ابتداء مجيء الحسنة من الله ومجيء السيئة من نفس المخاطب، ابتداء المتسبب لسبب الفعل، وليس ابتداء المؤثر في الأثر.

وقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ عطف على قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ للرد على قولهم: السيئة من عند محمد، أي: أنك بُعثت مبلغاً شريعة وهادياً، ولست مؤثراً في الحوادث، ولا تدل مقارنة الحوادث المؤلمة على عدم صدق الرسالة. فمعنى «أرسلناك» بعثناك كقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ﴾ [الحجر: 22] ونحوه.

و﴿لِلنَّاسِ﴾ متعلق بـ«أرسلناك»، وقوله: ﴿رَسُولًا﴾ حال من «أرسلناك»، والمراد بالرسول هنا معناه الشرعي المعروف عند أهل الأديان: وهو النبي المبلغ عن الله تعالى، فهو لفظ لقبي دال على هذا المعنى، وليس المراد به اسم المفعول بالمعنى اللغوي، ولهذا حسن مجيئه حالًا مقيدة لـ«أرسلناك»، لاختلاف المعنيين، أي: بعثناك مبلغاً لا مؤثراً في الحوادث، ولا أمارة على وقوع الحوادث السيئة. وبهذا يزول إشكال مجيء هذه الحال غير مفيدة إلا التأكيد، حتى احتاجوا إلى جعل المجرور متعلقاً بـ﴿رَسُولًا﴾، وأنه قدم عليه دلالة على الحصر باعتبار العموم المستفاد من التعريف، كما في الكشاف، أي: لجميع الناس لا لبعضهم، وهو تكلف لا داعي إليه، وليس المقام مقام هذا الحصر.

[80، 81] ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿80﴾ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُواْ مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ ٱلَّذِى تَقُولُ وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿81﴾﴾.

هذا كالتكملة لقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: 79] باعتبار ما تضمَّنه من رد اعتقادهم أن الرسول مصدر السيئات التي تصيبهم، ثم من قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ

﴿ٱللَّهِ﴾ [النساء: 79] إلخ، المؤذن بأن بين الخالق وبين المخلوق فرقاً في التأثير وأن الرسالة معنى آخر، فاحترَسَ بقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ عن توهم السامعين التفرقة بين الله ورسوله في أمور التشريع، فأثبت أن الرسول في تبليغه إنما يبلغ عن الله، فأمره أمرُ الله، ونهيه نهيُ الله، وطاعته طاعة الله، وقد دل على ذلك كله قوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ لاشتمالها على إثبات كونه رسولًا واستلزامها أنه يأمر وينهى، وأن ذلك تبليغ لمراد الله تعالى، فمن كان على بينة من ذلك أو كان في غفلة فقد بيَّن الله له اختلاف مقامات الرسول، ومن تولى أو أعرض واستمر على المكابرة ﴿فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾، أي: حارساً لهم ومسؤولًا عن إعراضهم، وهذا تعريض بهم وتهديد لهم بأن صَرَفه عن الاشتغال بهم، فيعلم أن الله سيتولى عقابهم.

والتولي حقيقته الانصراف والإدبار، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا﴾ [البقرة: 205]، وفي قوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ﴾ في سورة البقرة [142]. واستعمل هنا مجازاً في العصيان وعدم الإصغاء إلى الدعوة.

ثم بيَّن أنهم لضعف نفوسهم لا يعرضون جهراً بل يظهرون الطاعة، فإذا أمَرهم الرسول أو نهاهم يقولون له ﴿طَاعَةٞ﴾، أي: أمرُنا طاعة، وهي كلمة يدلون بها على الامتثال، وربما يقال: سمع وطاعة، وهو مصدر مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي: أمرنا أو شأننا طاعة، كما في قوله: ﴿فَصَبۡرٞ جَمِيلٞ﴾ [يوسف: 18]. وليس هو نائباً عن المفعول المطلق الآتي بدلًا من الفعل الذي يعدل عن نصبه إلى الرفع للدلالة على الثبات مثل: ﴿قَالَ سَلَٰمٞ﴾ [هود: 69]، إذ ليس المقصود هنا إحداث الطاعة وإنما المقصود أننا سنطيع ولا يكون منا عصيان.

ومعنى ﴿بَرَزُواْ﴾ خرجوا، وأصل معنى البروز الظهور، وشاع إطلاقه على الخروج مجازاً مرسلًا.

و﴿بَيَّتَ﴾ هنا بمعنى قدَّر أمراً في السر وأضمره، لأن أصل البيات هو فعل شيء في الليل، والعرب تستعير ذلك إلى معنى الإسرار، لأن الليل أكتم للسر، ولذلك يقولون: هذا أمر قضي بليل، أي: لم يطلع عليه أحد، وقال الحارث بن حلزة:

أجمعوا أمرهم بليل فلمّا ... أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء

وقال أبو سفيان: هذا أمر قضي بليل. وقال تعالى: ﴿لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥ﴾ [النمل: 49]، أي: لنقتلنهم ليلًا. وقال: ﴿وَهُوَ مَعَهُمۡ إِذۡ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرۡضَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ﴾ [النساء: 108]. وتاء المضارعة في ﴿غَيۡرَ ٱلَّذِي تَقُولُ﴾ للمؤنث الغائب، وهو الطائفة، ويجوز أن

يراد خطاب النبي ﷺ، أي: غير الذي تقول لهم أنت، فيجيبون عنه بقولهم: ﴿طَاعَةٌ﴾. ومعنى ﴿وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾ التهديد بإعلامهم أنه لن يفلتهم من عقابه، فلا يغرنهم تأخر العذاب مدة. وقد دل بصيغة المضارع في قوله: ﴿يَكْتُبُ﴾ على تجدد ذلك، وأنه لا يضاع منه شيء.

وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أمر بعدم الاكتراث بهم، وأنهم لا يخشى خلافهم، وأنه يتوكل على الله ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾، أي: متوكلًا عليه، ولا يتوكل على طاعة هؤلاء ولا يحزنه خلافهم.

وقرأ الجمهور ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٌ﴾ بإظهار تاء ﴿بَيَّتَ﴾ من طاء ﴿طَآئِفَةٌ﴾. وقرأه أبو عمرو، وحمزة، ويعقوب، وخلف بإدغام التاء في الطاء تخفيفاً لقرب مخرجيهما.

[82] ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿82﴾﴾.

الفاء تفريع على الكلام السابق المتعلق بهؤلاء المنافقين أو الكفرة الصرحاء وبتولِّيهم المُعَرَّض بهم في شأنه بقوله: ﴿وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: 80]، وبقولهم ﴿طَاعَةٌ﴾، ثم تدبير العصيان فيما وعدوا بالطاعة في شأنه. ولما كان ذلك كله أثراً من آثار استبطان الكفر، أو الشك، أو اختيار ما هو في نظرهم أولى مما أمروا به، وكان استمرارهم على ذلك، مع ظهور دلائل الدين، منبئاً بقلة تفهمهم القرآن، وضعف استفادتهم، كان المقام لتفريع الاستفهام عن قلة تفهمهم. فالاستفهام إنكاري للتوبيخ والتعجيب منهم في استمرار جهلهم مع توفر أسباب التدبير لديهم.

تحدى الله تعالى هؤلاء بمعاني القرآن، كما تحداهم بألفاظه، لبلاغته إذ كان المنافقون قد شكوا في أن القرآن من عند الله، فلذلك يظهرون الطاعة بما يأمرهم به، فإذا خرجوا من مجلس النبي ﷺ خالفوا ما أمرهم به لعدم ثقتهم، ويشككون ويشكُّون إذا بدا لهم شيء من التعارض، فأمرهم الله تعالى بتدبر القرآن كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 7] الآية.

والتدبر مشتق من الدُّبر، أي: الظهر، اشتقوا من الدُّبر فعلًا، فقالوا: تدبر إذا نظر في دبر الأمر، أي: في غائبه أو في عاقبته، فهو من الأفعال التي اشتقت من الأسماء الجامدة. والتدبر يتعدى إلى المتأمَّل فيه بنفسه، يقال: تدبر الأمر. فمعنى ﴿يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ﴾ يتأملون دلالته، وذلك يحتمل معنيين؛ **أحدهما**: أن يتأملوا دلالة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها المسلمين، أي: تدبر تفاصيله؛ **وثانيهما**: أن يتأملوا دلالة جملة القرآن ببلاغته

على أنه من عند الله، وأن الذي جاء به صادق. وسياق هذه الآيات يرجح حمل التدبر هنا على المعنى الأول، أي: لو تأملوا وتدبروا هدي القرآن لحصل لهم خير عظيم، ولما بقوا على فتنتهم التي هي سبب إضمارهم الكفر مع إظهارهم الإسلام. وكلا المعنيين صالح بحالهم، إلا أن المعنى الأول أشد ارتباطاً بما حكي عنهم من أحوالهم.

وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾ إلخ، يجوز أن يكون عطفاً على الجملة الاستفهامية فيكونوا أمروا بالتدبر في تفاصيله، وأعلموا بما يدل على أنه من عند الله، وذلك انتفاء الاختلاف منه، فيكون الأمر بالتدبر عاماً، وهذا جزئي من جزئيات التدبر ذكر هنا انتهازاً لفرصة المناسبة لغمرهم بالاستدلال على صدق الرسول، فيكون زائداً على الإنكار المسوق له الكلام، تعرض له لأنه من المهم بالنسبة إليهم إذ كانوا في شك من أمرهم. وهذا الإعراب أليق بالمعنى الأول من معنيي التدبر هنا. ويجوز أن تكون الجملة حالًا من ﴿ٱلْقُرْءَانَ﴾، ويكون قيداً للتدبر، أي: ألا يتدبرون انتفاء الاختلاف منه فيعلمون أنه من عند الله، وهذا أليق بالمعنى الثاني من معنيي التدبر.

ومما يستأنس به للإعراب الأول عدم ذكر هذه الزيادة في الآية المماثلة لهذه من سورة القتال [20 ـ 24]، وهي قوله: ﴿فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾، وهذه دقائق من تفسير الآية أهملها جميع المفسرين.

والاختلاف يظهر أنه أريد به اختلاف بعضه مع بعض، أي: اضطرابه، ويحتمل أنه اختلافه مع أحوالهم: ، أي: لوجدوا فيه اختلافاً بين ما يذكره من أحوالهم وبين الواقع، فليكتفوا بذلك في العلم بأنه من عند الله، إذ كان يصف ما في قلوبهم وصف المطلع على الغيوب، وهذا استدلال وجيز وعجيب قصد منه قطع معذرتهم في استمرار كفرهم. ووُصِف الاختلاف بالكثير في الطرف الممتنع وقوعه بمدلول «لو»، ليعلم المتدبر أن انتفاء الاختلاف من أصله أكبر دليل على أنه من عند الله، وهذا القيد غير معتبر في الطرف المقابل لجواب «لو»، فلا يقدر ذلك الطرف مقيَّداً بقوله: ﴿كَثِيرًا﴾ بل يقدر هكذا: لكنه من عند الله فلا اختلاف فيه أصلًا.

[83] ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ [النساء: 81] فضمير الجمع راجع إلى

الضمائر قبله، العائدة إلى المنافقين، وهو الملائم للسياق، ولا يعكِّر عليه إلا قوله: ﴿وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾، وستعلم تأويله، وقيل: الضمير هذا راجع إلى فريق من ضعفة المؤمنين: ممن قلَّت تجربته وضعف جَلَده، وهو المناسب لقوله: ﴿وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ بحسب الظاهر، فيكون معاد الضمير محذوفاً من الكلام اعتماداً على قرينة حال النزول، كما في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ [ص: 32].

والكلام مسوق مساق التوبيخ للمنافقين واللوم لمن يقبل مثل تلك الإذاعة، من المسلمين الأغرار.

ومعنى ﴿جَآءَهُمْ أَمْرٌ﴾، أي: أخبروا به، قال امرؤ القيس:

وذلك من نَبَإٍ جَاءَني

فالمجيء مجاز عرفي في سماع الأخبار، مثل نظائره، وهي: بلغ، وانتهى إليه، وأتاه، قال النابغة:

أتاني - أبيت اللعن - أنّك لُمتني

والأمر هنا بمعنى الشيء، وهو هنا الخبر، بقرينة قوله: ﴿أَذَاعُواْ بِهِۦ﴾.

ومعنى ﴿أَذَاعُواْ﴾ أفشَوا، ويتعدى إلى الخبر بنفسه، وبالباء، يقال: أذاعه وأذاع به، فالباء لتوكيد اللصوق كما في ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6].

والمعنى إذا سمعوا خبراً عن سرايا المسلمين من الأمن، أي: الظفر الذي يوجب أمن المسلمين أو الخوف وهو ما يوجب خوف المسلمين، أي: اشتداد العدو عليهم، بادروا بإذاعته، أو إذا سمعوا خبراً عن الرسول ﷺ وعن أصحابه، في تدبير أحوال المسلمين من أحوال الأمن أو الخوف، تحدثوا بتلك الأخبار في الحالين، وأرجفوها بين الناس لقصد التثبيط عن الاستعداد، إذا جاءت أخبار أمن حتى يؤخذ المؤمنون وهم غارّون، وقصد التجبين إذا جاءت أخبار الخوف، واختلاف المعاذير للتهيئة للتخلف عن الغزو إذا استنفروا إليه، فحذر الله المؤمنين من مكائد هؤلاء، ونبه هؤلاء على دخيلتهم، وقطع معذرتهم في كيدهم بقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ إلخ، أي: لولا أنهم يقصدون السوء لاستثبتوا الخبر من الرسول ومن أهل الرأي.

وعلى القول بأن الضمير راجع إلى المؤمنين، فالآية عتاب للمؤمنين في هذا التسرع بالإذاعة، وأمرهم بإنهاء الأخبار إلى الرسول وقادة الصحابة ليضعوه مواضعه ويعلموهم محامله.

وقيل: كان المنافقون يختلقون الأخبار من الأمن أو الخوف، وهي مخالفة للواقع، ليظن المسلمون الأمن حين الخوف فلا يأخذوا حذرهم، أو الخوفَ حين الأمن فتضطرب أمورهم وتختل أحوال اجتماعهم، فكان دهماء المسلمين إذا سمعوا ذلك من المنافقين راج عندهم فأذاعوا به، فتم للمنافقين الدست، وتمشت المكيدة، فلامهم الله وعلمهم أن ينهوا الأمر إلى الرسول وجلة أصحابه قبل إشاعته ليعلموا كنه الخبر وحاله من الصدق أو الكذب، ويأخذوا لكل حالة حيطتها، فيسلم المؤمنون من مكر المنافقين الذي قصدوه. وهذا بعيد من قوله: ﴿جَآءَهُمْ﴾ وعلى هذا فقوله: ﴿لَعَلِمَهُ﴾ هو دليل جواب «لو» وعلَّته، فجُعل عوضه وحذف المعلول، إذ المقصود لعلمه الذين يستنبطونه من أولي الأمر فلبيَّنوه لهم على وجهه.

ويجوز أن يكون المعنى: ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلم ذلك المنافقون الذين اختلقوا الخبر فلخابوا إذ يوقنون بأن حيلتهم لم تتمش على المسلمين، فيكون الموصول صادقاً على المختلقين بدلالة المقام، ويكون ضمير ﴿مِنْهُمْ﴾ الثاني عائداً على المنافقين بقرينة المقام.

والرد حقيقته إرجاع شيء إلى ما كان فيه من مكان أو يد، واستعمل هنا مجازاً في إبلاغ الخبر إلى أولى الناس بعلمه. وأولو الأمر هم كبراء المسلمين وأهل الرأي منهم، فإن كان المتحدَّث عنهم المنافقين فوصف أولي الأمر بأنهم منهم جار على ظاهر الأمر وإرخاء العنان، أي: أولو الأمر الذين يجعلون أنفسهم بعضهم؛ وإن كان المتحدث عنهم المؤمنين، فالتبعيض ظاهر.

والاستنباط حقيقته طلب النَّبَط بالتحريك. وهو أول الماء الذي يخرج من البئر عند الحفر، وهو هنا مجاز في العلم بحقيقة الشيء ومعرفة عواقبه، وأصله مكنية: شبه الخبر الحادث بحفير يطلب منه الماء، وذكر الاستنباط تخييل. وشاعت هذه الاستعارة حتى صارت حقيقة عرفية، فصار الاستنباط بمعنى التفسير والتبيين، وتعدية الفعل إلى ضمير الأمر على اعتبار المعنى العرفي، ولولا ذلك لقيل: يستنبطون منه، كما هو ظاهر، أو هو على نزع الخافض.

وإذا جريت على احتمال كون «يستنبطون» بمعنى يختلقون كما تقدم كانت ﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ تبعية، بأن شبه الخبر المختلَق بالماء المحفور عنه، وأطلق يستنبطون بمعنى يختلقون، وتعدى الفعل إلى ضمير الخبر لأنه المستخرج. والعرب يكثرون الاستعارة من أحوال المياه كقولهم: يُصدِر ويورِد، وقولهم: ضربَ أخماساً لأسداس، وقولهم: ينزِع

إلى كذا، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ﴾ [الذاريات: 59]، وقال عبدة بن الطبيب:

فحقّ لشاس من نداك ذَنوبُ

ومنه قولهم: تساجل القوم، أصله من السَّجل، وهو الدلو.

وقال قيس بن الخطيم:

إذا ما اصطبحتُ أربعاً خطّ مِئزري ... وأتْبعتُ دلوي في السماح رشاءها

فذكر الدلوِ والرشاء. وقال النابغة:

خَطاطيف حَجْنٍ في حبالٍ متينَة ... تمُدّ بها أيدٍ إليكَ نوازع

وقال:

ولولا أبو الشقراء ما زال ماتح ... عالج خطّافا بإحدى الجرائر

وقالوا أيضاً: انتهز الفرصة، والفرصة نوبة الشرب، وقالوا: صدر القوم عن رأي فلان ووردوا على رأيه.

وقوله: ﴿مِنْهُمْ﴾ وصف للذين ﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾، وهم خاصة أولي الأمر من المسلمين، أي: يردونه إلى جماعة أولي الأمر فيفهمه الفاهمون من أولي الأمر، وإذا فهمه جميعهم فأجدر.

وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ امتنان بإرشادهم إلى أنواع المصالح، والتحذير من المكائد ومن حبائل الشيطان وأنصاره.

واستثناء ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ من عموم الأحوال المؤذن بها «اتبعتم»، أي: إلا في أحوال قليلة، فإن كان المراد من فضل الله ورحمته ما يشمل البعثة فما بعدها، فالمراد بالقليل الأحوال التي تنساق إليها النفوس في بعض الأحوال بالوازع العقلي أو العادي، وإن أريد بالفضل والرحمة النصائح والإرشاد فالمراد بالقليل ما هو معلوم من قواعد الإسلام. ولك أن تجعله استثناء من ضمير «اتبعتم»، أي: إلا قليلًا منكم، فالمراد من الاتباع اتباع مثل هذه المكائد التي لا تروج على أهل الرأي من المؤمنين.

[84] ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴿84﴾﴾.

تفريع على ما تقدم من الأمر بالقتال، ومن وصف المثبطين عنه، والمتذمرين منه،

والذين يفتنون المؤمنين في شأنه، لأن جميع ذلك قد أفاد الاهتمام بأمر القتال، والتحريض عليه، فتهيأ الكلام لتفريع الأمر به. ولك أن تجعل الفاء فصيحة بعد تلك الجمل الكثيرة، أي: إذا كان كما علمت ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وهذا عود إلى ما مضى من التحريض على الجهاد، وما بينهما اعتراض. فالآية أوجبت على الرسول ﷺ القتال، وأوجبت عليه تبليغ المؤمنين الأمر بالقتال وتحريضهم عليه، فعبر عنه بقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾، وهذا الأسلوب طريق من طرق الحث والتحريض لغير المخاطب، لأنه إيجاب القتال على الرسول، وقد علم إيجابه على جميع المؤمنين بقوله: ﴿فَلۡيُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ [النساء: 74] فهو أمر للقدوة بما يجب اقتداء الناس به فيه. وبيَّن لهم علة الأمر وهي رجاء كف بأس المشركين، فـ﴿عَسَى﴾ هنا مستعارة للوعد. والمراد بهم هنا كفار مكة، فالآيات تهيئة لفتح مكة.

وجملة ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾ تذييل لتحقيق الرجاء أو الوعد، والمعنى أنه أشد بأساً إذا شاء إظهار ذلك، ومن دلائل المشيئة امتثال أوامره التي منها الاستعداد وترقب المسببات من أسبابها.

والتنكيل عقاب يرتدع به رائيه فضلًا عن الذي عوقب به.

[85] ﴿مَّن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةً حَسَنَةٗ يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٞ مِّنۡهَاۖ وَمَن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةٗ سَيِّئَةٗ يَكُن لَّهُۥ كِفۡلٞ مِّنۡهَاۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا ٨٥﴾.

استئناف فيه معنى التذييل والتعليل لقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ [النساء: 84]، وهو بشارة للرسول عليه الصلاة والسلام بأن جهاد المجاهدين بدعوته يناله منه نصيب عظيم من الأجر، فإن تحريضه إياهم وساطة بهم في خيرات عظيمة، فجاءت هذه الآية بهذا الحكم العام على عادة القرآن في انتهاز فرص الإرشاد. ويعلم من عمومها أن التحريض على القتال في سبيل الله من الشفاعة الحسنة، وأن سعي المثبطين للناس من قبيل الشفاعة السيئة، فجاءت هذه الآية إيذاناً للفريقين بحالتهما. والمقصود مع ذلك الترغيب في التوسط في الخير والترهيب من ضده.

والشفاعة: الوساطة في إيصال خير أو دفع شر، سواء كانت بطلب من المنتفع أم لا، وتقدمت في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾ في سورة البقرة [48]، وفي الحديث: «**اشفعوا فلتؤجروا**». ووصفها بالحسنة وصف كاشف؛ لأن الشفاعة لا تطلق إلا على الوساطة في الخير، وأما إطلاق الشفاعة على السعي في جلب شر فهو مشاكلة، وقرينتها وصفها بسيئة، إذ لا يقال: «شفع» للذي سعى بجلب سوء.

والنصيب: الحظ من كل شيء: خيراً كان أو شراً، وتقدم في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ نَصِيبٞ مِّمَّا كَسَبُواْۚ﴾ في سورة البقرة [202].

والكِفل ـ بكسر الكاف وسكون الفاء ـ الحظ كذلك، ولم يتبين لي وجه اشتقاقه بوضوح. ويستعمل الكفل بمعنى المِثل، فيؤخذ من التفسيرين أن الكفل هو الحظ المماثل لحظ آخر، وقال صاحب اللسان: لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيئ لغيره مثله، ولم يعز هذا، ونسبه الفخر إلى ابن المظفر، ولم يذكر ذلك أحد غير هذين فيما علمت، ولعله لا يساعد عليه الاستعمال. وقد قال الله تعالى: ﴿يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ﴾ [الحديد: 28]. وهل يحتج بما قاله ابن المظفر وابن المظفر هو محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي الأديب معاصر المتنبي. وفي مفردات الراغب أن الكفل هو الحظ من الشر والشدة، وأنه مستعار من الكفل وهو الشيء الرديء، فالجزاء في جانب الشفاعة الحسنة بأنه نصيب إيماء إلى أنه قد يكون له أجر أكثر من ثواب من شفع عنده.

وجملة ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا﴾ تذييل لجملة ﴿مَّن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةً حَسَنَةٗ﴾ الآية، لإفادة أن الله يجازي على كل عمل بما يناسبه من حسن أو سوء.

و«المقيت»: الحافظ، والرقيب، والشاهد، والمقتدر. وأصله عند أبي عبيدة الحافظ. وهو اسم فاعل من أقات إذا أعطى القوت، فوزنه مُفْعِل وعينه واو. واستعمل مجازاً في معاني الحفظ والشهادة بعلاقة اللزوم، لأن من يقيت أحداً فقد حفظه من الخصاصة أو من الهلاك، وهو هنا مستعمل في معنى الاطلاع، أو مضمن معناه، كما يُنبي عنه تعديته بحرف ﴿عَلَىٰ﴾. ومن أسماء الله تعالى المقيت، وفسره الغزالي بموصل الأقوات، فيؤول إلى معنى الرازق، إلا أنه أخص، وبمعنى المستولي على الشيء القادر عليه، وعليه يدل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا﴾ فيكون راجعاً إلى القدرة والعلم.

[86] ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا ۝٨٦﴾.

عطف على جملة: ﴿مَّن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةً حَسَنَةٗ﴾ [النساء: 85] باعتبار ما قُصد من الجملة المعطوفة عليها، وهو الترغيب في الشفاعة الحسنة والتحذير من الشفاعة السيئة، وذلك يتضمن الترغيب في قبول الشفاعة الحسنة ورد الشفاعة السيئة. وإذ قد كان من شأن الشفيع أن يدخل على المستشفع إليه بالسلام استئناساً له لقبول الشفاعة، فالمناسبة في هذا العطف هي أن الشفاعة تقتضي حضور الشفيع عند المشفوع إليه، وأن صفة تلقي المشفوع إليه للشفيع

تؤذن بمقدار استعداده لقبول الشفاعة، وأن أول بوادر اللقاء هو السلام ورده، فعلَّم الله المسلمين أدب القَبول واللقاء في الشفاعة وغيرها، وقد كان للشفاعات عندهم شأن عظيم.

وفي الحديث: مرَّ رجل فقال رسول الله: «**ماذا تقولون فيه؟**» قالوا: هذا جدير إن شفع أن يشفع.. الحديث. حتى إذا قبل المستشفَع إليه الشفاعة كان قد طيب خاطر الشفيع، وإذا لم يقبل كان في حسن التحية مرضاة له على الجملة. وهذا دأب القرآن في انتهاز فرص الإرشاد والتأديب.

وبهذا البيان تنجلي عنك الحيرة التي عرضت في توجيه انتظام هذه الآية مع سابقتها، وتستغني عن الالتجاء إلى المناسبات الضعيفة التي صاروا إليها.

وقد دل قوله: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ﴾ على الأمر برد السلام، ووجوب الرد لأن أصل صيغة الأمر أن يكون للوجوب على مقتضى مذهب الجمهور في محمل صيغة الأمر، ولذلك اتفق الفقهاء على وجوب رد السلام، ثم اختلفوا إذا كان المسلم عليهم جماعة هل يجب الرد على كل واحد منهم: فقال مالك: هو واجب على الجماعة وجوب الكفاية فإذا رد واحد من الجماعة أجزأ عنهم، وورد في ذلك حديث صحيح؛ على أنه إذا كانت الجماعة كثيرة يصير رد الجميع غوغاء. وقال أبو حنيفة: الرد فرض على كل شخص من الجماعة بعينه. ولعل دليله في ذلك القياس.

ودل قوله: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ﴾ على أن ابتداء السلام شيء معروف بينهم، ودليله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدۡخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ﴾، وسيأتي في سورة النور [27].

وأفاد قوله: ﴿بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ التخيير بين الحالين، ويعلم من تقديم قوله: ﴿بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ﴾ أن ذلك أفضل.

و«حيَّ» أصله في اللغة دَعَا له بالحياة، ولعله من قبيل النحت من قول القائل: حياك الله، أي: وهب لك طول الحياة. فيقال للملك: حياك الله. ولذلك جاء في دعاء التشهد: «التحيات لله»، أي: هو مستحقها لا ملوك الناس. وقال النابغة:

يُحيَّون بالرّيحان يوم السَّباسب

أي: يحيون مع تقديم الريحان في يوم عيد الشعانين ـ وكانت التحية خاصة بالملوك بدعاء (حياك الله) غالباً، فلذلك أطلقوا التحية على المُلك في قول زهير بن جناب الكلبي:

ولكل ما نال الفتى ... قد نلتُه إلا التّحية

يريد أنه بلغ غاية المجد سوى المُلك. وهو الذي عناه المعري بقوله:

تحيةُ كِسرى في الثناء وتُبّع ... لِرَبْعِكِ لا أرضَى تحيّة أربُعِ

وهذه الآية من آداب الإسلام: علم الله بها أن يردوا على المسلم بأحسن من سلامه أو بما يماثله، ليبطل ما كان بين الجاهلية من تفاوت السادة والدهماء. وتكون التحية أحسن بزيادة المعنى، فلذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا۟ سَلَـٰمًا قَالَ سَلَـٰمٌ﴾ [الذاريات: 25]: إن تحية إبراهيم كانت أحسن إذ عُبِّر عنها بما هو أقوى في كلام العرب وهو رفع المصدر للدلالة على الثبات وتناسي الحدوث المؤذن به نصب المصدر، وليس في لغة إبراهيم مثل ذلك ولكنه من بديع الترجمة، ولذلك جاء في تحية الإسلام: السلام عليكم، وفي ردها: وعليكم السلام، لأن تقديم الظرف فيه للاهتمام بضمير المخاطب. وقال بعض الناس: إن الواو في رد السلام تفيد معنى الزيادة فلو كان المسلِّم بلغ غاية التحية أن يقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فإذا قال الراد: وعليكم السلام إلخ، كان قد ردها بأحسن منها بزيادة الواو، وهذا وهم.

ومعنى: ﴿رُدُّوهَآ﴾ ردوا مثلها، وهذا كقولهم: عندي درهم ونصفه، لظهور تعذر رد ذات التحية، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ﴾ [النساء: 176]، فعاد ضمير ﴿وَهُوَ﴾ وهاء ﴿يَرِثُهَآ﴾ إلى اللفظين لا إلى الذاتين، ودل الأمر على وجوب رد السلام، ولا دلالة في الآية على حكم الابتداء بالسلام، فذلك ثابت بالسنة للترغيب فيه. وقد ذكروا أن العرب كانوا لا يقدمون اسم المسلَّم عليه المجرور بعلى في ابتداء السلام إلا في الرثاء، في مثل قول عبدة بن الطيب:

عليك سلام الله قيس بن عاصم ... ورحمته ما شاء أن يترحّما

وفي قول الشماخ:

عليك سلام من أمير وباركت ... يد الله في ذاك الأديم الممزّق

يرثي عثمان بن عفان أو عمر بن الخطاب. روى أبو داود أن جابر بن سليم سلَّم على رسول الله ﷺ فقال: عليك السلام يا رسول الله، فقال له: «**إن عليك السلام تحية الموتى، قل، السلام عليك**».

والتذييل بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ لقصد الامتنان بهذه التعليمات النافعة.

والحسيب: العليم وهو صفة مشبهة: من حَسِب ـ بكسر السين ـ الذي هو من أفعال القلب، فحوِّل إلى فعُل ـ بضم عينه ـ لما أُريد به أن العلم وصف ذاتي له،

وبذلك نقصت تعديته فاقتصر على مفعول واحد، ثم ضمَّن معنى المحصي فعُدي إليه بعلى. ويجوز كونه من أمثلة المبالغة. قيل: الحسيب هنا بمعنى المحاسب، كالأكيل والشريب. فعلى كلامهم يكون التذييل وعدا بالجزاء على قدر فضل رد السلام، أو بالجزاء السيئ على ترك الرد من أصله. وقد أكد وصف الله بحسيب بمؤكدين: حرف ﴿إِنَّ﴾ وفعل ﴿كَانَ﴾ الدال على أن ذلك وصف مقرر أزلي.

[87] ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (87)﴾.

استئناف ابتدائي، جَمَعَ تمجيد الله، وتهديداً، وتحذيراً من مخالفة أمره، وتقريراً للإيمان بيوم البعث، وردًّا لإشراك بعض المنافقين وإنكارهم البعث.

فاسم الجلالة مبتدأ. وجملة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ معترضة بين المبتدأ وخبره لتمجيد الله.

وجملة ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ جواب قسم محذوف واقع جميعه موقع الخبر عن اسم الجلالة. وأكد هذا الخبر: بلام القسم، ونون التوكيد، وبتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي، لتقوية تحقيق هذا الخبر، إبطالًا لإنكار الذين أنكروا البعث.

ومعنى ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ نفي أن يتطرقه جنس الريب والشك، أي: في مجيئه، والمقصود لا ريب حقيقياً فيه، أو أن ارتياب المرتابين لوهنه نُزِّل منزلة الجنس المعدوم.

والاستفهام عن أن يكون أحد أصدق من الله هو استفهام إنكاري. و﴿حَدِيثًا﴾ تمييز لنسبة فعل التفضيل.

[88] ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (88)﴾.

تفريع عن أخبار المنافقين التي تقدمت، لأن ما وصف من أحوالهم لا يترك شكاً عند المؤمنين في خبث طويتهم وكفرهم، أو هو تفريع عن قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: 87]. وإذ قد حدَّث الله عنهم بما وصف من سابق الآي، فلا يحق التردد في سوء نواياهم وكفرهم، فموقع الفاء هنا نظير موقع الفاء في قوله: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في سورة النساء [84].

والاستفهام للتعجيب واللوم. والتعريف في ﴿الْمُنَافِقِينَ﴾ للعهد. و﴿فِئَتَيْنِ﴾ حال من الضمير المجرور باللام فهي قيد لعامله، الذي هو التوبيخ، فعُلم أن محل التوبيخ هو

الانقسام: ﴿فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ متعلق بفئتين لتأويله بمعنى «منقسمين»، ومعناه: في شأن المنافقين، لأن الحكم لا يتعلق بذوات المنافقين.

والفئة: الطائفة. وزنها فِلَة، مشتقة من الفيء وهو الرجوع، لأنهم يرجع بعضهم إلى بعض في شؤونهم. وأصلها فَيِّءٌ، فحذفوا الياء من وسطه لكثرة الاستعمال وعوضوا عنها الهاء.

وقد علم أن الانقسام إلى فئتين ما هو إلا انقسام في حالة من حالتين، والمقام للكلام في الإيمان والكفر، أي: فما لكم بين مكفر لهم ومبرر؛ وفي إجراء أحكام الإيمان أو الكفر عليهم. قيل: نزلت هذه الآية في المنخزلين يوم أُحد: عبدالله بن أبي وأتباعه، اختلف المسلمون في وصفهم بالإيمان أو الكفر بسبب فعلتهم تلك.

وفي صحيح البخاري عن زيد بن ثابت قال: رجع ناس من أصحاب النبي من أحد، وكان الناس فيهم فريقين، فريق يقول: اقتلهم، وفريق يقول: لا، فنزلت: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾، وقال: «**إنها طَيبة تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة**»، أي: ولم يقتلهم النبي ﷺ جرياً على ظاهر حالهم من إظهار الإسلام. فتكون الآية لبيان أنه ما كان ينبغي التردد في أمرهم.

وعن مجاهد: أنها نزلت في قوم من أهل مكة أظهروا الإيمان، وهاجروا إلى المدينة، ثم استأذنوا في الرجوع إلى مكة، ليأتوا ببضاعة يتجرون فيها، وزعموا أنهم لم يزالوا مؤمنين، فاختلف المسلمون في شأنهم: أهم مشركون أم مسلمون. ويبيِّنه ما روي عن ابن عباس أنها نزلت في قوم كانوا من أهل مكة يبطنون الشرك ويظهرون الإسلام للمسلمين، ليكونوا في أمن من تعرض المسلمين لهم بحرب في خروجهم في تجارات أو نحوها، وأنه قد بلغ المسلمين أنهم خرجوا من مكة في تجارة، فقال فريق من المسلمين: نركب إليهم فنقاتلهم، وقال فريق: كيف نقتلهم وقد نطقوا بالإسلام، فاختلف المسلمون في ذلك، ولم يغير رسول الله على أحد من الفريقين حتى نزلت الآية.

وعن الضحاك: نزلت في قوم أظهروا الإسلام بمكة ولم يهاجروا، وكانوا يظاهرون المشركين على المسلمين، وهو الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ﴾ [النساء: 97] الآية. وأحسب أن هؤلاء الفرق كلهم كانوا معروفين وقت نزول الآية، فكانوا مثلًا لعمومها، وهي عامَّةٌ فيهم وفي غيرهم من كل من عُرف بالنفاق يومئذ من أهل المدينة ومن أهل مكة.

والظاهر أن الآية نزلت بعد أن فات وقت قتالهم، لقصد عدم التعرض لهم وقت خروجهم، استدراجاً لهم إلى يوم فتح مكة.

وعلى جميع الاحتمالات فموقع الملام هو الخطأ في الاجتهاد لضعف دليل المخطئين، لأن دلائل كفر المتحدث عنهم كانت ترجح على دليل إسلامهم الذي هو مجرد النطق بكلمة الإسلام، مع التجرد عن إظهار موالاة المسلمين. وهذه الآية دليل على أن المجتهد إذا استند إلى دليل ضعيف ما كان من شأنه أن يستدل به العالم لا يكون بعيداً عن الملام ـ في الدنيا ـ على أن أخطأ فيما لا يخطئ أهل العلم في مثله.

وجملة ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ﴾ حالية، أي: إن كنتم اختلفتم فيهم فالله قد ردهم إلى حالهم السوأى، لأن معنى أركس رد إلى الركس، والركس قريب من الرجس. وفي حديث الصحيح في الروث: «**إن هذا ركس**»، وقيل: معنى أركس نكس، أي: رد رداً شنيعاً، وهو مقارب للأول. وقد جعل الله ردهم إلى الكفر جزاء لسوء اعتقادهم وقلة إخلاصهم مع رسوله ﷺ، فإن الأعمال تتوالد من جنسها، فالعمل الصالح يأتي بزيادة الصالحات، والعمل السيئ يأتي بمنتهى المعاصي، ولهذا تكرر في القرآن الإخبار عن كون العمل سبباً في بلوغ الغايات من جنسه.

وقوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ استئناف بياني نشأ عن اللوم والتعجيب الذي في قوله: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾، لأن السامعين يترقبون بيان وجه اللوم، ويتساءلون عن ماذا يُتخذون نحو هؤلاء المنافقين. وقد دل الاستفهام الإنكاري المشوب باللوم على جملة محذوفة هي محل الاستئناف البياني، وتقديرها: إنهم قد أضلهم الله، أتريدون أن تهدوا من أضل الله، بناءً على أن قوله: ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾ ليس المراد منه أنه أضلهم، بل المراد منه أساء حالهم، وسوء الحال أمر مجمل يفتقر إلى البيان، فيكون فصل الجملة فصل الاستئناف.

وإن جعلت معنى ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾ أنه ردهم إلى الكفر، كانت جملة: ﴿أَتُرِيدُونَ﴾ استئنافاً ابتدائياً، ووجه الفصل أنه إقبال على اللوم والإنكار، بعد جملة: ﴿وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم﴾ التي هي خبرية، فالفصل لكمال الانقطاع لاختلاف الغرضين.

[89] ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿89﴾﴾.

الأظهر أن ضمير ﴿وَدُّواْ﴾ عائد إلى المنافقين في قوله: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء: 88]. فضح الله هذا الفريق فأعلم المسلمين بأنهم مضمرون الكفر، وأنهم يحاولون رد من يستطيعون رده من المسلمين إلى الكفر.

وعليه فقوله: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ إن حُمل على ظاهر المهاجرة لا يناسب إلا ما تقدم في سبب النزول عن مجاهد وابن عباس، ولا يناسب ما في الصحيح عن زيد بن ثابت، فتعين تأويل المهاجرة بالجهاد في سبيل الله، فالله نهى المسلمين عن ولايتهم إلى أن يخرجوا في سبيل الله ف غزوة تقع بعد نزول الآية، لأن غزوة أحد، التي انخزل عنها عبدالله بن أبي وأصحابه، قد مضت قبل نزول هذه السورة.

وما أبلغ التعبير في جانب محاولة المؤمنين بالإرادة في قوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 88]، وفي جانب محاولة المنافقين بالود، لأن الإرادة ينشأ عنها الفعل، فالمؤمنون يستقربون حصول الإيمان من المنافقين، لأن الإيمان قريب من فطرة الناس، والمنافقون يعلمون أن المؤمنين لا يرتدون عن دينهم، ويرون منهم محبتهم إياه، فلم يكن طلبهم تكفير المؤمنين إلا تمنياً، فعبر عنه بالود المجرد.

وجملة ﴿فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ تفيد تأكيد مضمون قوله: ﴿بِمَا كَفَرُوا۟﴾ قصد منها تحذير المسلمين من الوقوع في حِبالة المنافقين.

وقوله: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أقام الله للمسلمين به علامة على كفر المتظاهرين بالإسلام، حتى لا يعود بينهم الاختلاف في شأنهم، وهي علامة بينة، فلم يبق من النفاق شيء مستور إلا نفاق منافقي المدينة. والمهاجرة في سبيل الله هي الخروج من مكة إلى المدينة بقصد مفارقة أهل مكة، ولذلك قال: ﴿فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، أي: لأجل الوصول إلى الله، أي: إلى دينه الذي أراده.

وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟﴾، أي: أعرضوا عن المهاجرة. وهذا إنذار لهم قبل مؤاخذتهم، إذ المعنى: فأبلغوهم هذا الحكم فإن أعرضوا عنه ولم يتقبلوه فخذوهم واقتلوهم، وهذا يدل على أن من صدر منه شيء يحتمل الكفر لا يؤاخذ به حتى يُتقدم له، ويعرَّف بما صدر منه، ويعذر إليه، فإن التزمه يؤاخذ به، ثم يستتاب. وهو الذي أفتى به سحنون.

والولي: الموالي الذي يضع عنده مولاه سره ومشورته. والنصير: الذي يدافع عن وليه ويعينه.

[90] ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾.

الاستثناء من الأمر في قوله: ﴿فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ﴾، أي: إلا الذين آمنوا ولم يهاجروا. أو إلا الذين ارتدوا على أدبارهم إلى مكة بعد أن هاجروا، وهؤلاء يصلون إلى قوم ممن عاهدوكم، فلا تتعرضوا لهم بالقتل، لئلا تنقضوا عهودكم المنعقدة مع قومهم.

ومعنى ﴿يَصِلُونَ﴾ ينتسبون، مثل معنى اتصل في قول أحد بني نبهان:

ألا بــلِّــغــا خُــلّــتــي راشــداً وصِــنْــوي قــديــمــاً إذا مــا اتَّــصــل

أي: انتسب، ويحتمل أن يكون بمعنى التحق، أي: إلا الذين يلتحقون بقوم بينكم وبينهم ميثاق، فيدخلون في عهدهم. فعلى الاحتمال الأول: هم من المعاهدين أصالة. وعلى الاحتمال الثاني: هم كالمعاهدين، لأن معاهَد المعاهَد كالمعاهَد. والمراد بـ﴿ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ﴾ قوم غير معينين، بل كل من اتصل بقوم لهم عهد مع المسلمين، ولذلك قال مجاهد: هؤلاء من القوم الذين نزل فيهم: ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ﴾ [النساء: 88].

وأما قوله: ﴿إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ فالمراد به القبائل التي كان لهم عهد مع المسلمين. قال مجاهد: لما نزلت: ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ﴾ الآية خاف أولئك الذين نزلت فيهم، فذهبوا ببضائعهم إلى هلال بن عويمر الأسلمي، وكان قد حالف النبي ﷺ على: أن لا يعينه ولا يعين عليه، وأن من لجأ إلى هلال من قومه وغيرهم فله من الجوار مثل ما له. وقيل: أريد بالقوم الذين بينكم وبينهم ميثاق خزاعة، وقيل: بنو بكر بن زيد مناءة كانوا في صلح وهدنة مع المسلمين، ولم يكونوا آمنوا يومئذ. وقيل: هم بنو مدلج إذ كان سراقة بن مالك المدلجي قد عقد عهداً مع رسول الله ﷺ لقومه بني مدلج بعد يوم بدر، على أن لا يعينوا على رسول الله، وأنهم إن أسلمت قريش أسلموا وإن لم تسلم قريش فهم لا يسلمون، لئلا تخشن قلوب قريش عليهم. والأولى أن جميع هذه القبائل مشمول للآية.

ومعنى ﴿أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ إلخ: أو جاؤوا إلى المدينة مهاجرين ولكنهم شرطوا أن لا يقاتلوا مع المؤمنين قومهم فاقبلوا منهم ذلك. وكان هذا رخصة لهم أول الإسلام، إذ كان المسلمون قد هادنوا قبائل من العرب تألفاً لهم، ولمن دخل في عهدهم، فلما قوي الإسلام صار الجهاد مع المؤمنين واجباً على كل من يدخل في الإسلام، أما المسلمون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن أسلموا ولم يشترطوا هذا الشرط فلا تشملهم الرخصة، وهم الذين قاتلوا مشركي مكة وغيرها.

وقرأ الجمهور ﴿حَصِرَتۡ﴾ بصيغة فعل الماضي المقترن بتاء تأنيث الفعل، وقرأه يعقوب ﴿حَصِرةً﴾ بصيغة الصفة وبهاء تأنيث الوصف في آخره منصوبة منونة ـ.

و﴿حَصِرَتۡ﴾ بمعنى ضاقت وحرجت.

و﴿أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ مجرور بحذف عن، أي: ضاقت عن قتالكم، لأجل أنهم مؤمنون لا يرضون قتال إخوانهم، وعن قتال قومهم لأنهم من نسب واحد، فعظم عليهم قتالهم. وقد

دل قوله: ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ على أن ذلك عن صدق منهم. وأريد بهؤلاء بنو مدلج: عاهدوا رسول الله ﷺ على ذلك، وقد عذرهم الله بذلك إذ صدقوا، وبين الله تعالى للمؤمنين فائدة هذا التسخير الذي سخر لهم من قوم قد كانوا أعداء لهم فصاروا سلماً يودونهم، ولكنهم يأبون قتال قومهم فقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ﴾، ولذلك أمر المؤمنين بكف أيديهم عن هؤلاء إن اعتزلوهم ولم يقاتلوهم، وهو معنى قوله: ﴿فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾، أي: إذناً بعد أن أمر المؤمنين بقتال غيرهم حيث وجدوهم.

والسبيل هنا مستعار لوسيلة المؤاخذة، ولذلك جاء في خبره بحرف الاستعلاء دون حرف الغاية، وسيأتي الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ في سورة براءة [91].

[91] ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا۟ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا۟ فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُو۟لَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿٩١﴾﴾.

هؤلاء فريق آخر لا سعي لهم إلا في خُوَيْصَتهم، ولا يعبأون بغيرهم، فهم يُظهرون المودة للمسلمين ليأمنوا غزوهم، ويظهرون الود لقومهم ليأمنوا غائلتهم، وما هم بمخلصين الود لأحد الفريقين، ولذلك وصفوا بإرادة أن يأمنوا من المؤمنين ومن قومهم، فلا همَّ لهم إلا حظوظ أنفسهم، يلتحقون بالمسلمين في قضاء لُبانات لهم فيظهرون الإيمان، ثم يرجعوا إلى قومهم فيرتدون إلى الكفر، وهو معنى قوله: ﴿كُلَّ مَا رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱلْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا۟ فِيهَا﴾. وقد مر بيان معنى ﴿أُرْكِسُوا۟﴾ قريباً. وهؤلاء هم غطفان وبنو أسد ممن كانوا حول المدينة قبل أن يخلص إسلامهم، وبنو عبد الدار من أهل مكة، كانوا يأتون المدينة فيظهرون الإسلام ويرجعون إلى مكة فيعبدون الأصنام.

وأمرُ الله المؤمنين في معاملة هؤلاء ومعاملة الفريق المتقدم في قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [النساء: 90] أمر واحد، وهو تركهم إذا تركوا المؤمنين وسالموهم، وقتالهم إذا ناصبوهم العداء، إلا أن الله تعالى جعل الشرط المفروض بالنسبة إلى الأولين: أنهم يعتزلون المسلمين، ويلقون إليهم السلم، ولا يقاتلونهم، وجعل الشرط المفروض بالنسبة إلى هؤلاء أنهم لا يعتزلون المسلمين، ولا يلقون إليهم السلم، ولا يكفون أيديهم عنهم، نظراً إلى الحالة المترقبة من كل فريق من المذكورين. وهو افتنان بديع لم يبق معه اختلاف في الحكم، ولكن صرَّح باختلاف الحالين، وبوصف ما في ضمير الفريقين.

والوجدان في قوله: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ﴾ بمعنى العثور والاطلاع، أي: ستطّلعون على قوم آخرين، وهو من استعمال وجد، ويتعدى إلى مفعول واحد، فقوله: ﴿يُرِيدُونَ﴾ جملة في موضع الحال، وسيأتي بيان تصاريف استعمال الوجدان في كلامهم عند قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في سورة المائدة [82].

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ لزيادة تمييزهم.

و«السلطان المبين» هو الحجة الواضحة الدالة على نفاقهم، فلا يخشى أن ينسب المسلمون في قتالهم إلى اعتداء وتفريق الجماعة.

[92] ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (92)﴾.

انتقال الغرض يعيد نشاط السامع بتفنن الأغراض، فانتقل من تحديد أعمال المسلمين مع العدو إلى أحكام معاملة المسلمين بعضهم مع بعض: من وجوب كف عدوان بعضهم على بعض.

والمناسبة بين الغرض المنتقَل منه والمنتقَل إليه: أنه قد كان الكلام في قتال المتظاهرين بالإسلام الذين ظهر نفاقهم، فلا جرم أن تتشوف النفس إلى حكم قتل المؤمنين الخلص. وقد روي أنه حدث حادث قتل مؤمن خطأً بالمدينة ناشئ عن حزازات أيام القتال في الشرك أخطأ فيه القاتل إذ ظن المقتول كافراً. وحادث قتل مؤمن عمداً ممن كان يُظهر الإيمان، والحادث المشار إليه بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء: 94] وأن هذه الآيات نزلت في ذلك، فتزداد المناسبة وضوحاً لأن هذه الآية تصير كالمقدمة لما ورد بعدها من الأحكام في القتل.

هوَّل الله تعالى أمر قتل المسلم أخاه المسلم، وجعله في حيز ما لا يكون، فقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ فجاء بصيغة المبالغة في النفي، وهي صيغة الجحود، أي: ما وُجد لمؤمن أن يقتل مؤمناً في حال من الأحوال إلا في حال الخطأ، أو أن يقتُل قتلًا من القتل إلا قَتل الخطأ، فكان الكلام حصراً وهو حصر ادعائي مراد به المبالغة كأن صفة الإيمان في القاتل والمقتول تنافي الاجتماع مع القتل في نفس

الأمر منافاة الضدين لقصد الإيذان بأن المؤمن إذا قَتَلَ مؤمناً فقد سُلب عنه الإيمان وما هو بمؤمن، على نحو: «**ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**»، فتكون هذه الجملة مستقلة عما بعدها، غير مراد بها التشريع، بل هي كالمقدمة للتشريع، لقصد تفظيع حال قتل المؤمنِ المؤمنَ قتلًا غير خطإ، وتكون خبرية لفظاً ومعنى، ويكون الاستثناء حقيقياً من عموم الأحوال، أي: ينتفي قتل المؤمن مؤمناً في كل حال إلا في حال عدم القصد، وهذا أحسن ما يبدو في معنى الآية.

ولك أن تجعل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ﴾ خبراً مراداً به النهي، استعمل المركَّب في لازم معناه على طريقة المجاز المرسل التمثيلي، وتجعل قوله: ﴿إِلَّا خَطَـًٔا﴾ ترشيحاً للمجاز: على نحو ما قررناه في الوجه الأول، فيحصل التنبيه على أن صورة الخطأ لا يتعلق بها النهي، إذ قد علم كل أحد أن الخطأ لا يتعلق به أمر ولا نهي، يعني إن كان نوع من قتل المؤمن مأذوناً فيه للمؤمن، فهو قتل الخطأ، وقد عُلم أن المخطئ لا يأتي فعله قاصداً امتثالًا ولا عصياناً، فرجع الكلام إلى معنى: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً قتلًا تتعلق به الإرادة والقصدُ بحال أبداً، فتكون الجملة مبدأ التشريع، وما بعدها كالتفصيل لها؛ وعلى هذين الوجهين لا يشكل الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا خَطَـًٔا﴾.

وذهب المفسرون إلى أن ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾ مراد به النهي، أي: خبر في معنى الإنشاء، فالتجأوا إلى أن الاستثناء منقطع بمعنى (لكن) فراراً من اقتضاء مفهوم الاستثناء إباحة أن يقتل مؤمن مؤمناً خطأ، وقد فهمت أنه غير متوهم هنا.

وإنما جيء بالقيد في قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ لأن قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ مراد به ادعاء الحصر أو النهي كما علمت، ولو كان الخبر على حقيقته لاستغنى عن القيد لانحصار قتل المؤمن بمقتضاه في قتل الخطأ، فيستغنى عن تقييده به.

روى الطبري، والواحدي، في سبب نزول هذه الآية: أن عياشاً ابن أبي ربيعة المخزومي كان قد أسلم وهاجر إلى المدينة قبل هجرة النبي ﷺ، وكان أخا أبي جهل لأمه، فخرج أبو جهل وأخوه الحارث بن هشام والحارث بن زيد بن أبي أنيسة في طلبه، فأتوه بالمدينة وقالوا له: إن أمك أقسمت أن لا يظلها بيت حتى تراك، فارجع معنا حتى تنظر إليك ثم ارجع، وأعطوه موثقاً من الله أن لا يُهجوه، ولا يحولوا بينه وبين دينه، فخرج معهم فلما جاوزوا المدينة أوثقوه، ودخلوا به مكة، وقالوا له: لا نحلك من وثاقك حتى تكفر بالذي آمنت به. وكان الحارث بن زيد يجلده ويعذبه، فقال عياش للحارث: والله لا ألقاك خالياً إلا قتلتُك، فبقي بمكة حتى خرج يوم الفتح إلى

المدينة فلقي الحارث بن زيد بقباء، وكان الحارث قد أسلم ولم يعلم عياش بإسلامه، فضربه عياش فقتله، ولما أُعلم بأنه مسلم رجع عياش إلى رسول الله ﷺ فأخبره بالذي صنع، فنزلت: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ فتكون هذه الآية قد نزلت بعد فتح مكة.

وفي ابن عطية: قيل نزلت في اليمان، والد حذيفة بن اليمان، حين قتله المسلمون يوم أُحد خطأ.

وفي رواية للطبري: أنها نزلت في قضية أبي الدرداء حين كان في سرية، فعدل إلى شعب فوجد رجلًا في غنم له، فحمل عليه أبو الدرداء بالسيف، فقال الرجل: لا إله إلا الله، فضربه فقتله وجاء بغنمه إلى السرية، ثم وجد في نفسه شيئاً فأتى إلى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فنزلت الآية.

وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الفاء رابطة لجواب الشرط، و«تحرير» مرفوع على الخبرية لمبتدأ محذوف من جملة الجواب: لظهور أن المعنى: فحكمه أو فشأنه تحرير رقبة كقوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]. والتحرير تفعيل من الحرية، أي: جعل الرقبة حرة. والرقبة أطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكل، كما يقولون: الجزية على الرؤوس على كل رأس أربعة دنانير.

ومن أسرار الشريعة الإسلامية حرصها على تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة، فإن الله لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية في البشر، وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة: وهي الأسر في الحروب، والتصيير في الديون، والتخطف في الغارات، وبيع الآباء والأمهات أبناءهم، والرهائن في الخوف، والتداين. فأبطل الإسلام جميع أسبابها عدا الأسر، وأبقى الأسر لمصلحة تشجيع الأبطال، وتخويف أهل الدعارة من الخروج على المسلمين، لأن العربي ما كان يتقي شيئاً من عواقب الحروب مثل الأسر، قال النابغة:

حذارًا على أن لا تُنال مقادتي ولا نِسوتي حتّى يَمُتْنَ حَرائرا

ثم داوى تلك الجراح البشرية بإيجاد أسباب الحرية في مناسبات دينية جمَّة: منها واجبة، ومنها مندوب إليها. ومن الأسباب الواجبة كفارة القتل المذكورة هنا. وقد جُعلت كفارة قتل الخطأ أمرين، **أحدهما**: تحرير رقبة مؤمنة، وقد جعل هذا التحرير بدلًا من تعطيل حق الله في ذات القتيل، فإن القتيل عبد من عباد الله ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون فوت بقتله هذا الوصف، وقد نبهت

الشريعة بهذا على أن الحرية حياة، وأن العبودية موت؛ فمن تسبب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبَدة. وسنزيد هذا بياناً عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ في سورة المائدة [20]، فإن تأويله أن الله أنقذهم من استعباد الفراعنة فصاروا كالملوك لا يحكمهم غيرهم.

وثانيهما: الدية. والدية مال يدفع لأهل القتيل خطأ، جبراً لمصيبة أهله فيه من حيوان أو نقدين أو نحوهما، كما سيأتي.

والدية معروفة عند العرب بمعناها ومقاديرها فلذلك لم يفصِّلها القرآن. وقد كان العرب جعلوا الدية على كيفيات مختلفة، فكانت عوضاً عن دم القتيل في العمد وفي الخطأ، فأما في العمد فكانوا يتعيرون بأخذها. قال الحماسي:

فلو أن حيًّا يقبل المال فدية ... لَسُقنا لهم سَيْباً من المال مُفْعَما

ولكن أبى قومٌ أصيب أخوهم ... رضَى العارِ فاخْتاروا على اللبن الدّما

وإذا رضي أولياء القتيل بدية بشفاعة عظماء القبيلة قدَّروها بما يتراضون عليه. قال زهير:

تُعفّى الكلوم بالمِئينَ فأصبحت ... يُنجِّمُها من ليس فيها بمجرم

وأما في الخطأ فكانوا لا يأبون أخذ الدية، قيل: إنها كانت عشرة من الإبل وأن أول من جعلها مائة من الإبل عبد المطلب بن هاشم، إذ فدى ولده عبدالله بعد أن نذر ذبحه للكعبة بمائة من الإبل، فجرت في قريش كذلك، ثم تبعهم العرب، وقيل: أول من جعل الدية مائة من الإبل أبو سيارة عُمَيْلةُ العدواني، وكانت دية المَلِك ألفاً من الإبل، ودية السادة مائتين من الإبل، ودية الحليف نصف دية الصميم. وأول من وُدِي بالإبل هو زيد بن بكر بن هوازن، إذ قتله أخوه معاوية جد بني عامر بن صعصعة.

وأكثر ما ورد في السنة من تقدير الدية هو مائة من الإبل مخمَّسة أخماساً: عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون.

ودية العمد، إذا رضي أولياء القتيل بالدية، مربَّعة: خمس وعشرون من كل صنف من الأصناف الأربعة الأول. وتُغلَّظ الدية على أحد الأبوين تغليظاً بالصنف لا بالعدد، إذا قتل ابنه خطأ: ثلاثون جذعة، وثلاثون حقة، وأربعون خلفة، أي: نوقاً في بطونها أجنتها. وإذا كان أهل القتيل غير أهل إبل نقلت الدية إلى قيمة الإبل تقريباً فجعلت على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورِق اثني عشر ألف درهم. وقد روي عن عمر بن

الخطاب أنه جعل الدية على أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الغنم ألفي شاة. وفي حديث أبي داود أن الدية على أهل الحلل، أي: أهل النسيج مثل أهل اليمن، مائة حلة. والحلة ثوبان من نوع واحد.

ومعيار تقدير الديات، باختلاف الأعصار والأقطار: الرجوع إلى قيمة مقدارها من الإبل المعيَّن في السُّنَّة. ودية المرأة القتيلة على النصف من دية الرجل. ودية الكتابي على النصف من دية المسلم. ودية المرأة الكتابية على النصف من دية الرجل الكتابي. وتدفع الدية منجمة في ثلاث سنين بعد كل سنة نجم، وابتداء تلك النجوم من وقت القضاء في شأن القتل أو التراوض بين أولياء القتيل وعاقلة القاتل.

والدية بتخفيف الياء مصدر وَدَى، أي: أعطى، مثل رمى، ومصدره وَدْي مثل وعد، حذفت فاء الكلمة تخفيفاً، لأن الواو ثقيلة، كما حذفت في عِدة، وعوض عنها الهاء في آخر الكلمة مثل شِية من الوشي.

وأشار قوله: ﴿مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾ إلى أن الدية ترضية لأهل القتيل. وذُكر الأهل مجملًا فعُلم أن أحق الناس بها أقرب الناس إلى القتيل، فإن الأهل هو القريب، والأحق بها الأقرب. وهي في حكم الإسلام يأخذها ورثة القتيل على حسب الميراث، إلا أن القاتل خطأ إذا كان وارثاً للقتيل لا يرث من ديته، وهي بمنزلة تعويض المتلفات، جعلت عوضاً لحياة الذي تسبب القاتلُ في قتله، وربما كان هذا المعنى هو المقصود من عهد الجاهلية، ولذلك قالوا: تكايُل الدماء، وقالوا: هما بَواء، أي: كفآن في الدم، وزادوا في دية سادتهم.

وجعل عفو أهل القتيل عن أخذ الدية صَدَقة منه ترغيباً في العفو.

وقد أجمل القرآن من يجب عليه دفع الدية وبينته السُّنة بأنهم العاقلة، وذلك تقرير لما كان عليه الأمر قبل الإسلام.

والعاقلة: القرابة من القبيلة. تجب على الأقرب فالأقرب بحسب التقدم في التعصيب.

وقوله: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ الآية، أي: إن كان القتيل مؤمناً وكان أهله كفاراً، بينهم وبين المسلمين عداوة، يقتصر في الكفارة على تحرير الرقبة دون دفع دية لهم، لأن الدية: إذا اعتبرناها جبراً لأولياء الدم، فلما كانوا أعداء لم تكن حكمة في جبر خواطرهم، وإذا اعتبرناها عوضاً عن منافع قتيلهم، مثل قيم المتلفات، يكون منعها من الكفار؛ لأنه لا يرث الكافر المسلم، ولأنا لا نعطيهم مالنا يتقوون به علينا.

وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء، إن كان القتيل المؤمن باقياً في دار قومه وهم

كفار، فأما إن كان القتيل في بلاد الإسلام وكان أولياؤه كفاراً، فقال ابن عباس، ومالك، وأبو حنيفة: لا تسقط عن القاتل ديته، وتدفع لبيت مال المسلمين. وقال الشافعي، والأوزاعي، والثوري: تسقط الدية لأن سبب سقوطها أن مستحقيها كفار. وظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ﴾ أن العبرة بأهل القتيل لا بمكان إقامته، إذ لا أثر لمكان الإقامة في هذا الحكم ولو كانت إقامته غير معذور فيها.

وأخبر عن ﴿قَوۡمٍ﴾ بلفظ ﴿عَدُوّٖ﴾ وهو مفرد، لأن فعولًا بمعنى فاعل يكثر في كلامهم أن يكون مفرداً مذكَّراً غير مطابق لموصوفه، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: 101]، ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: 1]، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ﴾ [الأنعام: 112]، وامرأةٌ عدو، وشذ قولهم: عدوَّة. وفي كلام عمر بن الخطاب في صحيح البخاري أنه قال للنسوة اللاتي كن بحضرة النبي ﷺ فلما دخل عمر ابتدرن الحجاب لمَّا رأينه: يا عدوات أنفسهن. ويجمع بكثرة على أعداء، قال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ نَحۡشُرُ أَعۡدَآءَ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [فصلت: 19].

وقوله: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾، أي: إن كان القتيل المؤمن. فجعل للقوم الذين بين المسلمين وبينهم ميثاق، أي: عهد من أهل الكفر، دية قتيلهم المؤمن اعتداداً بالعهد الذي بيننا، وهذا يؤذن بأن الدية جبر لأولياء القتيل، وليست مالًا موروثاً عن القاتل، إذ لا يرث الكافر المسلم، فلا حاجة إلى تأويل الآية بأن يكون للمقتول المؤمن وارث مؤمن في قوم معاهدين، أو يكون المقتول معاهدا لا مؤمناً، بناءً على أن الضمير في ﴿كَانَ﴾ عائد على القتيل بدون وصف الإيمان، وهو تأويل بعيد لأن موضوع الآية فيمن قتل مؤمناً خطأ.

ولا يهولنَّكم التصريح بالوصف في قوله: ﴿وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ لأن ذلك احتراس ودفع للتوهم عند الخبر عنه بقوله: ﴿مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ﴾ أن يَظُنَّ أحد أنه أيضاً عدو لنا في الدين. وشرط كون القتيل مؤمناً في هذا الحكم مدلول بحمل مطلقه هنا على المقيد في قوله هنالك ﴿وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾، ويكون موضوع هذا التفصيل في القتيل المسلم خطأً لتصدير الآية بقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا﴾، وهذا قول مالك، وأبي حنيفة.

وذهبت طائفة إلى إبقاء المطلق هنا على إطلاقه، وحملوا معنى الآية على الذمي والمعاهَد، يُقتل خطأ فتجب الدية وتحرير رقبة، وهو قول ابن عباس، والشعبي، والنخعي، والشافعي، ولكنهم قالوا: إن هذا كان حكماً في مشركي العرب الذين كان بينهم وبين المسلمين صلح إلى أجل، حتى يسلموا أو يؤذَنوا بحرب، وإن هذا الحكم نُسخ.

وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ وصف الشهران بأنهما متتابعان، والمقصود تتابع أيامهما، لأن تتابع الأيام يستلزم توالي الشهرين.

وقوله: ﴿تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ مفعول لأجله على تقدير: شرع الله الصيام توبة منه. والتوبة هنا مصدر تاب بمعنى قبل التوبة بقرينة تعديته بـ﴿مِّنَ﴾، لأن تاب يطلق على معنى ندِم وعلى معنى قُبل منه، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: 17] في هذه السورة، أي: خفف الله عن القاتل فشرع الصيام ليتوب عليه فيما أخطأ فيه لأنه أخطأ في عظيم. ولك أن تجعل ﴿تَوْبَةً﴾ مفعولاً لأجله راجعاً إلى تحرير الرقبة والدية وبدلِهما، وهو الصيام، أي: شرع الله الجميع توبة منه على القاتل، ولو لم يشرع له ذلك لعاقبه على أسباب الخطأ، وهي ترجع إلى تفريط الحذر والأخذ بالحزم. أو هو حال من صيام، أي: سبب توبة، فهو حال مجازية عقلية.

[93] ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿93﴾﴾.

هذا هو المقصود من التشريع لأحكام القتل، لأنه هو المتوقع حصوله من الناس، وإنما أُخِّر لتهويل أمره، فابتدأ بذكر قتل الخطأ بعنوان قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: 92].

والمتعمد: القاصد للقتل، مشتق من عَمَد إلى كذا بمعنى قصد وذهب. والأفعال كلها لا تخرج عن حالتي عمد وخطأ، ويعرف التعمد بأن يكون فعلًا لا يفعله أحد بأحد إلا وهو قاصد إزهاق روحه بخصوصه بما تزهق به الأرواح في متعارف الناس، وذلك لا يخفى على أحد من العقلاء. ومن أجل ذلك قال الجمهور من الفقهاء: القتل نوعان عمد وخطأ، وهو الجاري على وفق الآية، ومن الفقهاء من جعل نوعاً ثالثاً سمَّاه شبه العمد، واستندوا في ذلك إلى آثار مروية، إن صحت فتأويلها متعين وتحمل على خصوص ما وردت فيه.

وذكر ابن جرير والواحدي أن سبب نزول هذه الآية أن مِقيساً بن صُبابة[1] وأخاه هشام جاءا مسلمين مهاجرين فوُجِد هشامٌ قتيلًا في بني النجار، ولم يعرف قاتله، فأمرهم النبي ﷺ بإعطاء أخيه مِقيس مائة من الإبل، دية أخيه، وأرسل إليهم بذلك مع رجل من فهر، فلما أخذ مقيس الإبل عدا على الفهري فقتله، واستاق الإبل، وانصرف إلى مكة كافراً وأنشد في شأن أخيه:

---

(1) مِقيس بميم مكسورة وقاف وتحتية بوزن منبر. وصبابة بصاد مهملة وباءين موحدتين. قيل: هو اسم أمه.

قتلتُ به فِهراً وحمّلتُ عقلَه سُراة بني النجّار أربابَ فارع[1]
حللتُ به وِتري وأدركتُ ثأرتي وكنتُ إلى الأوثانِ أوّلَ راجع

وقد أهدر رسول الله ﷺ دمه يوم فتح مكة، فقُتل بسوق مكة.

وقوله: ﴿خَٰلِدًا فِيهَا﴾ مَحملُه عند جمهور علماء السنة على طول المكث في النار لأجل قتل المؤمن عمداً، لأن قتل النفس ليس كفراً بالله ورسوله، ولا خلود في النار إلا للكفر، على قول علمائنا من أهل السنة، فتعين تأويل الخلود بالمبالغة في طول المكث، وهو استعمال عربي. قال النابغة في مرض النعمان بن المنذر:

ونحن لديه نسأل الله خُلْدَه يُرُدّ لنا مَلْكاً وللأرضِ عامِرا

ومحمله عند من يكفر بالكبائر من الخوارج، وعند من يوجب الخلود على أهل الكبائر، على وتيرة إيجاب الخلود بارتكاب الكبيرة.

وكلا الفريقين متفقون على أن التوبة ترد على جريمة قتل النفس عمداً، كما تَرِد على غيرها من الكبائر، إلا أن نفراً من أهل السنة شذ شذوذاً بيناً في محمل هذه الآية: فروي عن ابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس: أن قاتل النفس متعمداً لا تقبل له توبة، واشتهر ذلك عن ابن عباس وعُرف به، أخذاً بهذه الآية. وأخرج البخاري أن سعيد بن جبير قال: آية اختلف فيها أهل الكوفة، فرحلتُ فيها إلى ابن عباس، فسألته عنها، فقال: نزلت هذه الآية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ الآية. هي آخر ما نزل وما نسخها شيء، فلم يأخذ بطريق التأويل.

وقد اختلف السلف في تأويل كلام ابن عباس: فحمله جماعة على ظاهره، وقالوا: إن مستنده أن هذه الآية هي آخر ما نزل، فقد نسخت الآيات التي قبلها، التي تقتضي عموم التوبة، مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 116]، فقاتل النفس ممن يشأ الله أن يغفر له، ومثل قوله: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴿82﴾﴾ [طه: 82]، ومثل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿68﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿69﴾﴾ [الفرقان: 68، 69]. والحق أن محل التأويل ليس هو تقدم النزول أو تأخُّره، ولكنه في حمل مطلق الآية على الأدلة التي قيدت جميع أدلة العقوبات الأخروية بحالة عدم التوبة. فأما حكم الخلود فحمله على

(1) فارع: اسم حصن في المدينة لبني النجار.

ظاهره أو على مجازه، وهو طول المدة في العقاب، مسألة أخرى لا حاجة إلى الخوض فيها حين الخوض في شأن توبة القاتل المتعمد، وكيف يحرم من قبول التوبة، والتوبة من الكفر، وهو أعظم الذنوب مقبولة، فكيف بما هو دونه من الذنوب.

وحمل جماعة مراد ابن عباس على قصد التهويل والزجر، لئلا يجترئ الناس على قتل النفس عمداً، ويرجون التوبة، ويَعْضُدون ذلك بأن ابن عباس روي عنه أنه جاءه رجل فقال: ألِمَن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ فقال: لا إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا فقد كنت تقول إن توبته مقبولة، فقال: إني لأحسب السائل رجلًا مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك. وكان ابن شهاب إذا سأله عن ذلك من يفهم منه أنه كان قتل نفساً يقول له: توبتك مقبولة، وإذا سأله من لم يقتل، وتوسم من حاله أنه يحاول قتل نفس، قال له: لا توبة للقاتل.

وأقول: هذا مقام قد اضطربت فيه كلمات المفسرين كما علمت، وملاكه أن ما ذكره الله هنا في وعيد قاتل النفس قد تجاوز فيه الحد المألوف من الإغلاظ، فرأى بعض السلف أن ذلك موجب لحمل الوعيد في الآية على ظاهره، دون تأويل، لشدة تأكيده تأكيداً يمنع من حمل الخلود على المجاز، فيثبت للقاتل الخلود حقيقة، بخلاف بقية آي الوعيد، وكأن هذا المعنى هو الذي جعلهم يخوضون في اعتبار هذه الآية محكمة أو منسوخة، لأنهم لم يجدوا ملجأ آخر يأوون إليه في حملها على ما حُملت عليه آيات الوعيد: من محامل التأويل، أو الجمع بين المتعارضات، فآووا إلى دعوى نسخ نصها بقوله تعالى في سورة الفرقان [68 ـ 70] ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾، لأن قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ﴾ إما أن يراد به مجموع الذنوب المذكورة، فإذا كان فاعل مجموعها تنفعه التوبة ففاعل بعضها وهو القتل عمداً أجدر، وإما أن يراد فاعل واحدة منها فالقتل عمداً مما عُدَّ معها. ولذا قال ابن عباس لسعيد بن جبير: إن آية النساء آخر آية نزلت وما نسخها شيء.

ومن العجب أن يقال كلام مثل هذا، ثم أن يُطال وتتناقله الناس وتمر عليه القرون، في حين لا تعارض بين هذه الآية التي هي وعيد لقاتل النفس وبين آيات قبول التوبة.

وذهب فريق إلى الجواب بأنها نسخت بآية: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 47، 116]، بناءً على أن عموم «من يشاء» نسخَ خصوص القتل. وذهب فريق إلى الجواب بأن الآية نزلت في مِقيس بن صُبابة، وهو كافر. فالخلود لأجل الكفر، وهو جواب مبني على غلط لأن لفظ الآية عام إذ هو بصيغة الشرط، فتعيَّن أن (من) شرطية وهي من صيغ

العموم فلا تُحمل على شخص معين؛ إلا عند من يرى أن سبب العام يخصصه بسببه لا غير، وهذا لا ينبغي الالتفات إليه.

وهذه كلها ملاجئ لا حاجة إليها، لأن آيات التوبة ناهضة مُجمع عليها متظاهرة ظواهرها، حتى بلغت حد النص المقطوع به، فيحمل عليها آيات وعيد الذنوب كلها حتى الكفر. على أن تأكيد الوعيد في الآية إنما يرفع احتمال المجاز في كونه وعيداً لا في تعيين المتوعَّد به وهو الخلود. إذ المؤكدات هنا مختلفة المعاني فلا يصح أن يعتبر أحدها مؤكداً لمدلول الآخر بل إنما أكدت الغرض، وهو الوعيد، لا أنواعه. وهذا هو الجواب القاطع لهاته الحيرة، وهو الذي يتعين اللجأ إليه، والتعويل عليه.

[94] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبۡلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَتَبَيَّنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا (94)﴾.

استئناف ابتدائي خوطب به المؤمنون، استقصاء للتحذير من قتل المؤمن بذكر أحوال قد يُتساهل فيها وتعرض فيها شبه. والمناسبة ما رواه البخاري، عن ابن عباس، قال: كان رجل في غُنيمة له فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غُنيمته، فأنزل الله في ذلك هذه الآية. وفي رواية: وقال: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وفي رواية أن النبي ﷺ حمل ديته إلى أهله وردَّ غُنيمته.

واختلف في اسم القاتل والمقتول، بعد الاتفاق على أن ذلك كان في سرية، فروى ابن القاسم، عن مالك: أن القاتل أسامة بن زيد، والمقتول مرداس بن نَهيك الفزاري من أهل فدك، وفي سيرة ابن إسحاق أن القاتل محلَّم بن جثامة، والمقتول عامر بن الأضبط. وقيل: القاتل أبو قتادة، وقيل أبو الدرداء، وأن النبي ﷺ وبخ القاتل، وقال له: «**فهلَّا شققت عن بطنه فعلمت ما في قلبه**».

ومخاطبتهم بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ تلوِّح إلى أن الباعث على قتل من أظهر الإسلام منهي عنه، ولو كان قصد القاتل الحرص على تحقق أن وصف الإيمان ثابت للمقتول، فإن هذا التحقق غير مراد للشريعة، وقد ناطت صفة الإسلام بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، أو بتحية الإسلام وهي «السلام عليكم».

والضرب: السير، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ في سورة آل عمران [156]. وقوله: ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ظرف مستقر هو حال من ضمير ﴿ضَرَبۡتُمۡ﴾ وليس متعلقاً بـ﴿ضَرَبۡتُمۡ﴾ لأن الضرب، أي: السير لا يكون على سبيل الله إذ سبيل الله لقب

للغزو، ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى﴾ الآية.

والتبين: شدة طلب البيان، أي: التأمل القوي، حسبما تقتضيه صيغة التفعل. ودخول الفاء على فعل «تبينوا» لما في ﴿إِذَا﴾ من تضمن معنى الاشتراط غالباً. وقرأ الجمهور: ﴿فَتَبَيَّنُواْ﴾ بفوقية ثم موحدة ثم تحتية ثم نون من التبين وهو تفعل، أي: تثبتوا واطلبوا بيان الأمور فلا تعجلوا فتتبعوا الخواطر الخاطفة الخاطئة. وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف: **(فتثبتوا)** بفاء فوقية فمثلثة فموحدة ففوقية بمعنى اطلبوا الثابت، أي: الذي لا يتبدل ولا يحتمل نقيض ما بدا لكم.

وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ قرأ نافع، وابن عامر، وحمزة، وخلف ﴿ٱلسَّلَمَ﴾ بدون ألف بعد اللام وهو ضد الحرب، ومعنى ألقى السلَم أظهره بينكم كأنه رماه بينهم. وقرأ البقية ﴿**السلام**﴾ بالألف وهو مشترك بين معنى السلم ضد الحرب، ومعنى تحية الإسلام، فهي قول: السلام عليكم، أي: من خاطبكم بتحية الإسلام علامة على أنه مسلم.

وجملة ﴿لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ مقول: «لا تقولوا». وقرأه الجمهور: ﴿مُؤْمِنًا﴾ بكسر الميم الثانية بصيغة اسم الفاعل، أي: لا تنفوا عنه الإيمان وهو يظهره لكم، وقرأه ابن وردان عن أبي جعفر بفتح الميم الثانية بصيغة اسم المفعول، أي: لا تقولوا له لست محصلًا تأميننا إياك، أي: إنك مقتول أو مأسور. و﴿عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾: متاع الحياة، والمراد به الغنيمة، فعبَّر عنها بـ﴿عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾ تحقيراً لها بأنها نفع عارض زائل.

وجملة ﴿تَبْتَغُونَ﴾ حالية، أي: ناقشتموه في إيمانه خشية أن يكون قصد إحراز ماله، فكان عدم تصديقه آئلًا إلى ابتغاء غنيمة ماله، فأوخذوا بالمآل. فالمقصود من هذا القيد زيادة التوبيخ، مع العلم بأنه لو قال لمن أظهر الإسلام: لست مؤمناً، وقتله غير آخذ منه مالًا لكان حكمه أولى ممن قصد أخذ الغنيمة، والقيد ينظر إلى سبب النزول، والحكم أعم من ذلك. وكذلك قوله: ﴿فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾، أي: لم يحصر الله مغانمكم في هذه الغنيمة.

وزاد في التوبيخ قوله: ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ﴾، أي: كنتم كفاراً فدخلتم الإسلام بكلمة الإسلام، فلو أن أحداً أبى أن يصدقكم في إسلامكم أكان يرضيكم ذلك؟ وهذه تربية عظيمة، وهي أن يستشعر الإنسان عند مؤاخذته غيره أحوالًا كان هو عليها تساوي أحوال من يؤاخذه، كمؤاخذة المعلم التلميذ بسوء إذا لم يقصر في إعمال جهده. وكذلك هي عظة لمن يمتحنون طلبة العلم فيعتادون التشديد عليهم وتطلب عثراتهم، وكذلك ولاة الأمور وكبار الموظفين في معاملة من لنظرهم من صغار الموظفين، وكذلك الآباء مع

أبنائهم إذا بلغت بهم الحماقة أن ينتهروهم على اللعب المعتاد أو على الضجر من الآلام.

وقد دلت الآية على حكمة عظيمة في حفظ الجامعة الدينية، وهي بث الثقة والأمان بين أفراد الأمة، وطرح ما من شأنه إدخال الشك لأنه إذا فتح هذا الباب عسر سده، وكما يتهم المتهم غيرَه، فللغير أن يتهم من اتهمه، وبذلك ترتفع الثقة، ويسهل على ضعفاء الإيمان المروق، إذ قد أصبحت التهمة تظل الصادق والمنافق، وانظر معاملة النبي ﷺ المنافقين معاملة المسلمين. على أن هذا الدين سريع السريان في القلوب فيكتفي أهله بدخول الداخلين فيه من غير مناقشة، إذ لا يلبثون أن يألفوه، وتخالط بشاشته قلوبهم، فهم يقتحمونه على شك وتردد فيصير إيماناً راسخاً، ومما يعين على ذلك ثقة السابقين فيه باللاحقين بهم.

ومن أجل ذلك أعاد الله الأمر فقال: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ تأكيداً لـ«تبينوا» المذكور قبله، وذيَّله بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾ وهو يجمع وعيدًا ووعدًا.

[95، 96] ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا ﴿95﴾ دَرَجَٰتٖ مِّنۡهُ وَمَغۡفِرَةٗ وَرَحۡمَةٗۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمًا ﴿96﴾﴾.

ولمَّا لام الله بعض المجاهدين على ما صدر منهم من التعمق في الغاية من الجهاد، عقَّب ذلك ببيان فضل المجاهدين كيلا يكون ذلك اللوم موهماً انحطاط فضيلتهم في بعض أحوالهم، على عادة القرآن في تعقيب النذارة بالبشارة دفعاً لليأس من الرحمة عن أنفس المسلمين.

يقول العرب: «لا يستوي» و«ليس سواء» بمعنى أن أحد المذكورين أفضل من الآخر. ويعتمدون في ذلك على القرينة الدالة على تعيين المفضَّل، لأن من شأنه أن يكون أفضل. قال السموأل أو غيره:

فليس سواءً عالم وجَهولُ

وقال تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ﴾ [آل عمران: 113]، وقد يُتبعونه بما يصرح بوجه نفي السوائية: إما لخفائه كقوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَوِي مِنكُم مَّنۡ أَنفَقَ مِن قَبۡلِ ٱلۡفَتۡحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡظَمُ دَرَجَةٗ مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَقَٰتَلُواْۚ﴾ [الحديد: 10]، وقد يكون التصريح لمجرد التأكيد كقوله: ﴿لَا يَسۡتَوِي أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴿20﴾﴾ [الحشر: 20].

وإذ قد كان وجه التفاضل معلوماً في أكثر مواقع أمثال هذا التركيب، صار في الغالب أمثال هذا التركيب مستعملة في معنى الكناية، وهو التعريض بالمفضول في تفريطه

وزهده فيما هو خير مع المكنة منه، وكذلك هو هنا لظهور أن القاعد عن الجهاد لا يساوي المجاهد في فضيلة نصرة الدين، ولا في ثوابه على ذلك، فتعين التعريض بالقاعدين وتشنيع حالهم.

وبهذا يظهر موقع الاستثناء بقوله: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ كيلا يحسِب أصحاب الضرر أنهم مقصودون بالتحريض فيخرجوا مع المسلمين، فيكلفوهم مؤونة نقلهم وحفظهم بلا جدوى، أو يظنوا أنهم مقصودون بالتعريض فتنكسر لذلك نفوسهم، زيادة على انكسارها بعجزهم، ولأن في استثنائهم إنصافاً لهم وعذراً بأنهم لو كانوا قادرين لما قعدوا، فذلك الظن بالمؤمن، ولو كان المقصود صريح المعنى لما كان للاستثناء موقع. فاحفظوا هذا فالاستثناء مقصود، وله موقع من البلاغة لا يضاع، ولو لم يذكر الاستثناء لكان تجاوز التعريض أصحاب الضرر معلوماً من سياق الكلام، فالاستثناء عدول عن الاعتماد على القرينة إلى التصريح باللفظ.

ويدل لهذا ما في الصحيحين، عن زيد بن ثابت، أنه قال: نزل الوحي على رسول الله وأنا إلى جنبه ثم سُرِّيَ عنه فقال: «اكتب»، فكتبت في كتف: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ الله بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾، وخلف النبي ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله لو أستطيع الجهاد لجاهدت، فنزلت مكانها: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية. فابن أم مكتوم فهم المقصود من نفي الاستواء فظن أن التعريض يشمله وأمثاله، فإنه من القاعدين، ولأجل هذا الظن عُدل عن حراسة المقام إلى صراحة الكلام، وهما حالان متساويان في عرف البلغاء، هما حال مراعاة خطاب الذكي وخطاب الغبي، فلذلك لم تكن زيادة الاستثناء مفيتة مقتضى حال من البلاغة، ولكنها معوِّضته بنظيره لأن السامعين أصناف كثيرة.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر، وخلف ﴿غَيْرَ﴾ ـ بنصب الراء ـ على الحال من ﴿ٱلْقَٰعِدُونَ﴾، وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، ويعقوب ـ بالرفع ـ على النعت لـ﴿ٱلْقَٰعِدُونَ﴾.

وجاز في ﴿غَيْرَ﴾ الرفع على النعت، والنصب على الحال، لأن ﴿ٱلْقَٰعِدُونَ﴾ تعريفه للجنس فيجوز فيه مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى.

و﴿ٱلضَّرَرِ﴾: المرض والعاهة من عمى أو عرج أو زمانة، لأن هذه الصيغة لمصادر الأدواء ونحوها، وأشهر استعماله في العمى، ولذلك يقال للأعمى: ضرير، ولا يقال ذلك للأعرج والزمن، وأحسب أن المراد في هذه الآية خصوص العمى وأن غيره مقيس عليه.

والضرر مصدر ضرِر ـ بكسر الراء ـ مثل مرض، وهذه الزنة تجيء في العاهات

ونحوها، مثل عمي وعرج وحصر، ومصدرها مفتوح العين مثل العرج، ولأجل خفته بفتح العين امتنع إدغام المثلين فيه، فقيل: ضرر بالفك، وبخلاف الضُّر الذي هو مصدر ضره فهو واجب الإدغام إذ لا موجب للفك. ولا نعرف في كلام العرب إطلاق الضرر على غير العاهات الضارة؛ وأما ما روي من حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**» فهو نادر أو جرى على الإتباع والمزاوجة لاقترانه بلفظ ضرار وهو مفكك. وزعم الجوهري أن ضرر اسم مصدر الضر، وفيه نظر؛ ولم يحفظ عن غيره ولا شاهد عليه.

وقوله: ﴿بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ لأن الجهاد يقتضي الأمرين: بذل النفس، وبذل المال، إلا أن الجهاد على الحقيقة هو بذل النفس في سبيل الله ولو لم ينفق شيئاً، بل ولو كان كلًّا على المؤمنين، كما أن من بذل المال لإعانة الغزاة، ولم يجاهد بنفسه، لا يسمى مجاهداً وإن كان له أجر عظيم، وكذلك من حبسه العذر وكان يتمنى زوال عذره واللحاق بالمجاهدين، له فضل عظيم، ولكن فضل الجهاد بالفعل لا يساويه فضل الآخرين.

وجملة: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ بيان لجملة ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وحقيقة الدرجة أنها جزء من مكان يكون أعلى من جزء آخر متصل به، بحيث تتخطى القدم إليه بارتقاء من المكان الذي كانت عليه بصعود، وذلك مثل درجة العلية ودرجة السلَّم.

والدرجة هنا مستعارة للعلو المعنوي كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228]. والعلو المراد هنا علو الفضل ووفرة الأجر.

وجيء بـ﴿دَرَجَةً﴾ بصيغة الإفراد، وليس إفرادها للوحدة، لأن درجة هنا جنس معنوي لا أفراد له، ولذلك أعيد التعبير عنها في الجملة التي جاءت بعدها تأكيداً لها بصيغة الجمع بقوله: ﴿دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ﴾ لأن الجمع أقوى من المفرد.

وتنوين ﴿دَرَجَةً﴾ للتعظيم. وهو يساوي مفاد الجمع في قوله الآتي: ﴿دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ﴾.

وانتصب ﴿دَرَجَةً﴾ بالنيابة عن المفعول المطلق المبين للنوع في فعل ﴿فَضَّلَ﴾ إذ الدرجة هنا زيادة في معنى الفضل، فالتقدير: فضل الله المجاهدين فضلًا هو درجة، أي: درجة فضلًا.

وجملة: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ معترضة. وتنوين «كلًّا» تنوين عوض عن مضاف إليه، والتقدير: وكل المجاهدين والقاعدين.

وعُطف ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ على جملة: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ»، وإن كان معنى الجملتين واحداً باعتبار ما في الجملة الثانية من زيادة ﴿أَجْرًا

عَظِيمًا﴾، فبذلك غايرت الجملة المعطوفة الجملة المعطوفَ عليها مغايرةً سوَّغت العطف. مع ما في إعادة معظم ألفاظها من توكيد لها.

والمراد بقوله: ﴿ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ المجاهدون بأموالهم وأنفسهم، فاستغني عن ذكر القيد بما تقدم من ذكره في نظيره السابق. وانتصب ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾ على النيابة عن المفعول المطلق المبين للنوع، لأن الأجر هو ذلك التفضيل، ووصف بأنه عظيم.

وانتصب ﴿دَرَجَٰتٍ﴾ على البدل من قوله: ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾، أو على الحال باعتبار وصف درجات بأنها ﴿مِّنْهُ﴾، أي: من الله.

وجمع ﴿دَرَجَٰتٍ﴾ لإفادة تعظيم الدرجة لأن الجمع لما فيه من معنى الكثرة تستعار صيغته لمعنى القوة، ألا ترى أن علقمة لما أنشد الحارث بن جبلة ملك غسان قوله يستشفع لأخيه شأس بن عبدة:

وفي كلِّ حي قد خَبَطْتَ بنعمة فحقّ لشَأس من نداك ذَنُوبُ

قال له الملك: وأذنبة.

[97 ـ 99] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا (97) إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (98) فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (99)﴾.

فلما جاء ذكر القاعدين عن الجهاد من المؤمنين بعذر وبدونه، في الآية السالفة، كان حال القاعدين عن إظهار إسلامهم من الذين عزموا عليه بمكة، أو اتبعوه ثم صدهم أهل مكة عنه وفتنوهم حتى أرجعوهم إلى عبادة الأصنام بعذر وبدونه، بحيث يخطر ببال السامع أن يتساءل عن مصيرهم إن هم استمروا على ذلك حتى ماتوا، فجاءت هذه الآية مجيبة عما يجيش بنفوس السامعين من التساؤل عن مصير أولئك، فكان موقعها استئنافاً بيانياً لسائل متردد، ولذلك فُصلت، ولذلك صدِّرت بحرف التأكيد، فإن حالهم يوجب شكًّا في أن يكونوا ملحقين بالكفار، كيف وهم قد ظهر ميلهم إلى الإسلام، ومنهم من دخل فيه بالفعل ثم صد عنه أو فتن لأجله.

والموصول هنا في قوة المعرَّف بلام الجنس، وليس المراد شخصاً أو طائفة بل جنس من مات ظالماً نفسه، ولما في الصلة من الإشعار بعلة الحكم وهو قوله: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾، أي: لأنهم ظلموا أنفسهم.

ومعنى ﴿تَوَفَّىٰهُمُ﴾ تميتهم وتقبض أرواحهم، فالمعنى: أن الذين يموتون ظالمي أنفسهم، فعدل عن يموتون أو يتوفَّون إلى ﴿تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ ليكون وسيلة لبيان شناعة فتنتهم عند الموت.

و﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ جمعٌ أريد به الجنس، فاستوى في إفادة معنى الجنس جمعُه، كما هنا، ومفرده كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: 11] فيجوز أن يكون ملك الموت الذي يقبض أرواح الناس واحداً، بقوة منه تصل إلى كل هالك، ويجوز أن يكون لكل هالك ملك يقبض روحه، وهذا أوضح، ويؤيده قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ﴾.

و﴿تَوَفَّىٰهُمُ﴾ فعل مضي يقال: توفاه الله، وتوفَّاه ملك الموت، وإنما لم يقرن بعلامة تأنيث فاعل الفعل، لأن تأنيث صيغ جموع التكسير تأنيث لفظي لا حقيقي فيجوز لحاق تاء التأنيث لفعلها، تقول: غزت العرب، وغزى العرب.

وظلم النفس أن يفعل أحد فعلًا يؤول إلى مضرته، فهو ظالم لنفسه، لأنه فعل بنفسه ما ليس من شأن العقلاء أن يفعلوه لوخامة عقباه. والظلم هو الشيء الذي لا يحق فعله ولا ترضى به النفوس السليمة والشرائع، واشتهر إطلاق ظلم النفس في القرآن على الكفر وعلى المعصية.

وقد اختُلف في المراد به في هذه الآية، فقال ابن عباس: المراد به الكفر، وأنها نزلت في قوم من أهل مكة كانوا قد أسلموا حين كان الرسول ﷺ بمكة، فلما هاجر أقاموا مع قومهم بمكة ففتنوهم فارتدوا، وخرجوا يوم بدر مع المشركين فكثروا سواد المشركين، فقُتلوا ببدر كافرين، فقال: المسلمون: كان أصحابنا هؤلاء مسلمين ولكنهم أُكرهوا على الكفر والخروج، فنزلت هذه الآية فيهم. رواه البخاري عن ابن عباس، قالوا: وكان منهم أبو قيس بن الفاكه، والحارث بن زمعة، وأبو قيس بن الوليد بن المغيرة، وعلي بن أمية بن خلف، والعاص بن منبه بن الحاج؛ فهؤلاء قتلوا. وكان العباس بن عبد المطلب، وعقيل ونوفل ابنا أبي طالب فيمن خرج معهم، ولكن هؤلاء الثلاثة أُسِروا وفَدَوا أنفسهم وأسلموا بعد ذلك، وهذا أصح الأقوال في هذه الآية.

وقيل: أريد بالظلم عدم الهجرة إذ كان قوم من أهل مكة أسلموا وتقاعسوا عن الهجرة. قال السدي: كان من أسلم ولم يهاجر يعتبر كافراً حتى يهاجر، يعني ولو أظهر إسلامه وترك حال الشرك. وقال غيره: بل كانت الهجرة واجبة ولا يكفر تاركها. فعلى قول السدي فالظلم مراد به أيضاً الكفر لأنه معتبر من الكفر في نظر الشرع، أي: أن الشرع لم يكتف بالإيمان إذا لم يهاجر صاحبه مع التمكن من ذلك، وهذا بعيد فقد قال

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: 72] الآية؛ فأوجب على المسلمين نصرهم في الدين إن استنصروهم، وهذه حالة تخالف حالة الكفار.

وعلى قول غيره: فالظلم المعصية العظيمة، والوعيد الذي في هذه الآية صالح للأمرين، على أن المسلمين لم يعدوا الذين لم يهاجروا قبل فتح مكة في عداد الصحابة. قال ابن عطية: لأنهم لم يتعين الذين ماتوا منهم على الإسلام والذين ماتوا على الكفر فلم يعتدُّوا بما عرفوا منهم قبل هجرة النبي ﷺ.

وجملة ﴿قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ﴾ خبر ﴿إِنَّ﴾. والمعنى: قالوا لهم قول توبيخ وتهديد بالوعيد وتمهيد لدحض معذرتهم في قولهم: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، فقالوا لهم: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾.

ويجوز أن يكون جملة: ﴿قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ﴾ موضع بدل الاشتمال من جملة: ﴿تَوَفَّىٰهُمُ﴾، فإن توفِّي الملائكة إياهم المحكي هنا يشتمل على قولهم لهم: ﴿فِيمَ كُنتُمْ﴾.

وأما جملة: ﴿قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ فهي مفصولة عن العاطف جرياً على طريقة المقاولة في المحاورة، على ما بيناه عند قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ في سورة البقرة [30]. وكذلك جملة: ﴿قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً﴾. ويكون خبر ﴿إِنَّ﴾ قوله: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ على أن يكون دخول الفاء في الخبر لكون اسم ﴿إِنَّ﴾ موصولاً فإنه يعامل معاملة أسماء الشروط كثيراً، وقد تقدمت نظائره. والإتيان بالفاء هنا أولى لطول الفصل بين اسم ﴿إِنَّ﴾ وخبرها بالمقاولة، بحيث صار الخبر كالنتيجة لتلك المقاولة كما يدل عليه أيضاً اسم الإشارة.

والاستفهام في قوله: ﴿فِيمَ كُنتُمْ﴾ مستعمل للتقرير والتوبيخ.

و«في» للظرفية المجازية. و«ما» استفهام عن حالة كما دل عليه «في». وقد علم المسؤولون أن الحالة المسؤول عنها حالة بقائهم على الكفر أو عدم الهجرة. فقالوا معتذرين: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾.

والمستضعف: المعدود ضعيفاً فلا يعبأ بما يصنع به فليس هو في عزة تمكنه من إظهار إسلامه، فلذلك يضطر إلى كتمان إسلامه. والأرض هي مكة. أرادوا: كنا مكرهين على الكفر ما أقمنا في مكة، وهذا جواب صادق إذ لا مطمع في الكذب في عالم الحقيقة وقد حسبوا ذلك عذراً يبيح البقاء على الشرك، أو يبيح التخلف عن الهجرة، على اختلاف التفسيرين، فلذلك رد الملائكة عليهم بقولهم: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾، أي: تخرجوا من الأرض التي تستضعفون فيها، فبذلك تظهرون الإيمان،

أو فقد اتسعت الأرض فلا تعدمون أرضاً تستطيعون الإقامة فيها.

وظاهر الآية أن الخروج إلى كل بلد غير بلد الفتنة يعد هجرة، لكن دل قوله: ﴿مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: 100] أن المقصود الهجرة إلى المدينة وهي التي كانت واجبة، وأما هجرة المؤمنين إلى الحبشة فقد كانت قبل وجوب الهجرة؛ لأن النبي وفريقاً من المؤمنين، كانوا بعدُ بمكة، وكانت بإذن النبي ﷺ. وهذا رد مفحم لهم.

والمهاجَرة: الخروج من الوطن وترك القوم، مفاعلةٌ من هَجرَ إذا ترك، وإنما اشتق للخروج عن الوطن اسم المهاجرة لأنها في الغالب تكون عن كراهية بين الراحل والمقيمين، فكل فريق يطلب ترك الآخر، ثم شاع إطلاقها على مفارقة الوطن بدون هذا القيد.

والفاء في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ تفريع على ما حكى من توبيخ الملائكة إياهم وتهديدهم.

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ للتنبيه على أنهم أحرياء بالحكم الوارد بعد اسم الإشارة من أجل الصفات المذكورة قبله، لأنهم كانوا قادرين على التخلص من فتنة الشرك بالخروج من أرضه.

وقوله: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ استثناء من الوعيد، والمعنى إلا المستضعفين حقاً، أي: العاجزين عن الخروج من مكة لقلة جهد، أو لإكراه المشركين إياهم وإيثاقهم على البقاء: مثل عياش بن أبي ربيعة المتقدم خبره في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: 92]، ومثل سلمة بن هشام، والوليد بن الوليد. وفي البخاري أن رسول الله كان يدعو في صلاة العشاء: «**اللهم نج عياش بن أبي ربيعة، اللهم نج الوليد بن الوليد، اللهم نج سلمة بن هشام، اللهم نج المستضعفين من المؤمنين**». وعن ابن عباس: كنت أنا وأمي من المستضعفين.

والتبيين بقوله: ﴿مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ لقصد التعميم. والمقصد التنبيه على أن من الرجال مستضعفين، فلذلك ابتدئ بذكرهم ثم ألحق بذكرهم النساء والصبيان لأن وجودهم في العائلة يكون عذراً لوليهم إذا كان لا يجد حيلة. وتقدم ذكرهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ [النساء: 75]، وإعادة ذكرهم هنا مما يؤكد أن تكون الآيات كلها نزلت في التهيئة لفتح مكة.

وجملة ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ حال من المستضعفين موضحة للاستضعاف ليظهر أنه غير الاستضعاف الذي يقوله الذين ظلموا أنفسهم ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى

﴿ٱلْأَرْضِ﴾، أي: لا يستطيعون حيلة في الخروج إما لمنع أهل مكة إياهم، أو لفقرهم؛ ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾، أي: معرفة للطريق كالأعمى.

وجملة ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ الفاء فيها للفصيحة، والإتيان بالإشارة للتنبيه على أنهم جديرون بالحكم المذكور من المغفرة.

وفعل ﴿عَسَى﴾ في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ يقتضي أن الله يرجو أن يعفو عنهم، وإذ كان الله هو فاعل العفو وهو عالم بأنه يعفو عنهم أو عن بعضهم بالتعيين تعين أن يكون معنى الرجاء المستفاد من ﴿عَسَى﴾ هنا معنى مجازياً بأن عفوه عن ذنبهم عفو عزيز المنال، فمثَّل حال العفو عنهم بحال من لا يقطع بحصول العفو عنه، والمقصود من ذلك تضييق تحقق عذرهم، لئلا يتساهلوا في شروطه اعتماداً على عفو الله، فإن عذر الله لهم باستضعافهم رخصة وتوسعة من الله تعالى، لأن البقاء على إظهار الشرك أمر عظيم، وكان الواجب العزيمةُ أن يكلفوا بإعلان الإيمان بين ظهراني المشركين ولو جلب لهم التعذيب والهلاك، كما فعلت سُمَّية أم عمار بن ياسر.

وهذا الاستعمال هو محمل موارد ﴿عَسَى﴾ ولعل إذا أسندا إلى اسم الله تعالى كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿53﴾﴾ في سورة البقرة [53]، وهو معنى قول أبي عبيدة: عسى من الله إيجاب، وقول كثير من العلماء: أن عسى ولعل في القرآن لليقين، ومرادهم إذا أسند إلى الله تعالى بخلاف نحو قوله: ﴿وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: 24].

ومثل هذا ما قالوه في وقوع حرف «إن» الشرطية في كلام الله تعالى، مع أن أصلها أن تكون للشرط المشكوك في حصوله.

وقد اتفق العلماء على أن حكم هذه الآية انقضى يوم فتح مكة لأن الهجرة كانت واجبة لمفارقة أهل الشرك وأعداء الدين، وللتمكن من عبادة الله دون حائل يحول عن ذلك، فلما صارت مكة دار إسلام ساوت غيرها، ويؤيده حديث: «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**»، فكان المؤمنون يبقون في أوطانهم إلا المهاجرين يحرم عليهم الرجوع إلى مكة. وفي الحديث: «**اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم**» قاله بعد أن فتحت مكة. غير أن القياس على حكم هذه الآية يفتح للمجتهدين نظراً في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه، وهذه أحكام يجمعها ستة أحوال.

الحالة الأولى: أن يكون المؤمن ببلد يفتن فيه في إيمانه فيُرغم على الكفر وهو يستطيع الخروج، فهذا حكمه حكم الذين نزلت فيهم الآية، وقد هاجر مسلمون من

الأندلس حين أكرههم النصارى على التنصر، فخرجوا على وجوههم في كل واد تاركين أموالهم وديارهم ناجين بأنفسهم وإيمانهم، وهلك فريق منهم في الطريق وذلك في سنة 902 وما بعدها إلى أن كان الجلاء الأخير سنة 1016.

الحالة الثانية: أن يكون ببلد الكفر غير مفتون في إيمانه ولكن يكون عرضة للإصابة في نفسه أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال، فهذا قد عرَّض نفسه للضر وهو حرام بلا نزاع، وهذا مسمَّى الإقامة ببلد الحرب المفسرة بأرض العدو.

الحالة الثالثة: أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم ولا في عباداتهم ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ولكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث مع واحد من أهل ذلك البلد الذين هم غير مسلمين، وهذا مثل الذي يقيم اليوم ببلاد أوروبا النصرانية، وظاهر قول مالك أن المقام في مثل ذلك مكروه كراهة شديدة من أجل أنه تجري عليه أحكام غير المسلمين، وهو ظاهر المدونة في كتاب التجارة إلى أرض الحرب والعتبية، كذلك تأول قول مالك فقهاء القيروان، وهو ظاهر الرسالة، وصريح كلام اللخمي في طالعة كتاب التجارة إلى أرض الحرب من تبصرته، وارتضاه ابن محرز وعبدالحق، وتأوله سحنون وابن حبيب على الحرمة وكذلك عبدالحميد الصائغ والمازري، وزاد سحنون فقال: إن مقامه جرحة في عدالته، ووافقه المازري وعبدالحميد، وعلى هذا يجري الكلام في السفر في سفن النصارى إلى الحج وغيره. وقال البرزلي عن ابن عرفة: إن كان أمير تونس قوياً على النصارى جاز السفر، وإلا لم يجز، لأنهم يهينون المسلمين.

الحالة الرابعة: أن يتغلب الكفار على بلد أهله مسلمون ولا يفتنوهم في دينهم ولا في عبادتهم ولا في أموالهم، ولكنهم يكون لهم حكم القوة عليهم فقط، وتجري الأحكام بينهم على مقتضى شريعة الإسلام كما وقع في صقلية حين استولى عليها رُجير النرمندي. وكما وقع في بلاد غرناطة حين استولى عليها طاغية الجلالقة على شروط منها احترام دينهم، فإن أهلها أقاموا بها مدة وأقام منهم علماؤهم وكانوا يلون القضاء والفتوى والعدالة والأمانة ونحو ذلك، وهاجر فريق منهم فلم يعب المهاجر على القاطن، ولا القاطن على المهاجر.

الحالة الخامسة: أن يكون لغير المسلمين نفوذ وسلطان على بعض بلاد الإسلام، مع بقاء ملوك الإسلام فيها، واستمرار تصرفهم في قومهم، وولاية حكامهم منهم، واحترام أديانهم وسائر شعائرهم، ولكن تصرف الأمراء تحت نظر غير المسلمين

وبموافقتهم، وهو ما يسمى بالحماية والاحتلال والوصاية والانتداب، كما وقع في مصر مدة احتلال جيش الفرنسيس بها، ثم مدة احتلال الأنقليز، وكما وقع بتونس والمغرب الأقصى من حماية فرنسا، وكما وقع في سوريا والعراق أيام الانتداب، وهذه لا شبهة في عدم وجوب الهجرة منها.

الحالة السادسة: البلد الذي تكثر فيه المناكر والبدع، وتجري فيه أحكام كثيرة على خلاف صريح الإسلام بحيث يخلط عملًا صالحاً وآخر سيئاً ولا يجبر المسلم فيها على ارتكابه خلاف الشرع، ولكنه لا يستطيع تغييرها إلا بالقول، أو لا يستطيع ذلك أصلًا. وهذه روي عن مالك وجوب الخروج منها، رواه ابن القاسم، غير أن ذلك قد حدث في القيروان أيام بني عبيد فلم يحفظ أن أحداً من فقهائها الصالحين دعا الناس إلى الهجرة. وحسبك بإقامة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وأمثاله. وحدث في مصر مدة الفاطميين أيضاً فلم يغادرها أحد من علمائها الصالحين. ودون هذه الأحوال الستة أحوال كثيرة هي أولى بجواز الإقامة، وأنها مراتب، وإن لبقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم مصلحة كبرى للجامعة الإسلامية.

[100] ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾.

جملة: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ﴾ عطف على جملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النساء: 97]. ﴿وَمَن﴾ شرطية. والمهاجرة في سبيل الله هي المهاجرة لأجل دين الله. والسبيل استعارة معروفة، وزادها قبولًا أن المهاجرة نوع من السير، فكان لذكر السبيل معها ضرب من التورية. والمراغم اسم مكان من راغم إذا ذهب في الأرض، وفعل راغم مشتق من الرَّغام بفتح الراء وهو التراب. أو هو من راغم غيره إذا غلبه وقهره، ولعل أصله أنه أبقاه على الرغام، أي: التراب، أي: يجد مكاناً يرغم فيه من أرغمه، أي: يغلب فيه قومه باستقلاله عنهم كما أرغموه بإكراهه على الكفر، قال الحارث بن وعلة الذهلي:

لا تأمَنَنْ قوماً ظلمتهم ... وبدأتهم بالشتم والرَّغم
إن يأبِروا نخْلًا لغيرهم ... والشيءُ تحقره وقد ينمي

أي: أن يكونوا عوناً للعدو على قومهم. ووصفُ المراغم بالكثير لأنه أريد به جنس الأمكنة. والسعة ضد الضيق، وهي حقيقة اتساع الأمكنة، وتطلق على رفاهية العيش،

فهي سعة مجازية. فإن كان المراغم هو الذهاب في الأرض فعطف السعة عليه عطف تفسير، وإن كان هو مكان الإغاضة فعطف السعة للدلالة على أنه يجده ملائماً من جهة إرضاء النفس، ومن جهة راحة الإقامة.

ثم نوَّه الله بشأن الهجرة بأن جعل ثوابها حاصلًا بمجرد الخروج من بلد الكفر، ولو لم يبلغ إلى البلد المهاجَر إليه، بقوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ إلخ. ومعنى المهاجرة إلى الله المهاجرة إلى الموضع الذي يرضاه الله. وعطف الرسول على اسم الجلالة للإشارة إلى خصوص الهجرة إلى المدينة للالتحاق بالرسول وتعزيز جانبه، لأن الذي يهاجر إلى غير المدينة قد سلم من إرهاق الكفر ولم يحصِّل على نصرة الرسول، ولذلك بادر أهل هجرة الحبشة إلى اللحاق بالرسول حين بلغهم مهاجَرهُ إلى المدينة.

ومعنى ﴿يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ﴾، أي: في الطريق، ويجوز أن يكون المعنى: ثم يدركه الموت مهاجراً، أي: لا يرجع بعد هجرته إلى بلاد الكفر وهو الأصح. وقد اختلف في الهجرة المرادة من هذه الآية، فقيل: الهجرة إلى المدينة، وقيل: الهجرة إلى الحبشة. واختلف في المعني بالموصول من قوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾. فعند من قالوا: إن المراد الهجرة إلى المدينة قالوا: المراد بمن يخرج رجل من المسلمين كان بقي بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، فلما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: 97، 99] كتب بها النبي ﷺ إلى المسلمين من أهل مكة، وكان هذا الرجل مريضاً، فقال: إني لذو مال وعبيد، فدعا أبناءه وقال لهم: احملوني إلى المدينة. فحملوه على سرير، فلما بلغ التنعيم توفي، فنزلت هذه الآية فيه. وتعم أمثاله، فهي عامة في سياق الشرط لا يخصصها سبب النزول.

وكان هذا الرجل من كنانة، وقيل: من خزاعة، وقيل: من جُنْدَع، واختلف في اسمه على عشرة أقوال: جندب بن حمزة الجندعي، حندج بن ضمرة الليثي الخزاعي. ضمرة بن بغيض الليثي، ضمرة بن جندب الضمري، ضمرة بن ضمرة بن نعيم. ضمرة من خزاعة (كذا). ضمرة بن العيص. العيص بن ضمرة بن زنباع، حبيب بن ضمرة، أكثم بن صيفي.

والذين قالوا: إنها الهجرة إلى الحبشة قالوا: إن المعنيَّ بمن يخرج من بيته خالد بن حزام بن خويلد الأسدي ابن أخي خديجة أم المؤمنين، خرج مهاجراً إلى الحبشة فنهشته حية في الطريق فمات. وسياق الشرط يأبى هذا التفسير.

[101، 102] ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (101) وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (102)﴾.

انتقال إلى تشريع آخر بمناسبة ذكر السفر للخروج من سلطة الكفر، على عادة القرآن في تفنين أغراضه، والتماس مناسباتها. والجملة معطوفة على الجملة التي قبلها. والضرب في الأرض: السفر.

﴿وَإِذَا﴾ مضمنة معنى الشرط كما هو غالب استعمالها، فلذلك دخلت الفاء على الفعل الذي هو كجواب الشرط. ﴿وَإِذَا﴾ منصوبة بفعل الجواب.

وقَصْرُ الصلاة: النقص منها، وقد عُلم أن أجزاء الصلاة هي الركعات بسجداتها وقراءاتها، فلا جرم أن يعلم أن القصر من الصلاة هو نقص الركعات. وقد بينه فعل النبي ﷺ إذ صير الصلاة ذات الأربع الركعات ذات ركعتين. وأجملت الآية فلم تعين الصلوات التي يعتريها القصر، فبينته السنة بأنها الظهر والعصر والعشاء. ولم تقصر الصبح لأنها تصير ركعة واحدة فتكون غير صلاة، ولم تقصر المغرب لئلا تصير شفعاً فإنها وتر النهار، ولئلا تصير ركعة واحدة كما قلنا في الصبح.

وهذه الآية أشارت إلى قصر الصلاة الرباعية في السفر، ويظهر من أسلوبها أنها نزلت في ذلك، وقد قيل: إن قصر الصلاة في السفر شرع في سنة أربع من الهجرة وهو الأصح، وقيل: في ربيع الآخر من سنة اثنتين، وقيل: بعد الهجرة بأربعين يوماً. وقد روى أهل الصحيح قول عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيدت صلاة الحضر، وهو حديث بيِّن واضح.

ومحمل الآية على مقتضاه: أن الله تعالى لما فرض الصلاة ركعتين فتقررت كذلك، فلما صارت الظهر والعصر والعشاء أربعاً نسخ ما كان من عددها، وكان ذلك في مبدأ الهجرة، وإذ قد كان أمر الناس مقاماً على حالة الحضر وهي الغالب عليهم، بطل إيقاع الصلوات المذكورات ركعتين، فلما غزوا خفف الله عنهم فأذنهم أن يصلُّوا تلك الصلوات ركعتين ركعتين، فلذلك قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ وقال: ﴿أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾،

وإنما قالت عائشة: أقرت صلاة السفر. حيث لم تتغير عن الحالة الأولى، وهذا يدل على أنهم لم يصلوها تامة في السفر بعد الهجرة، فلا تعارض بين قولها وبين الآية.

وقوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ شرط دلَّ على تخصيص الإذن بالقصر بحال الخوف من تمكن المشركين منهم وإبطالهم عليهم صلاتهم، وأن الله أذن في القصر لتقع الصلاة عن اطمئنان، فالآية هذه خاصة بقصر الصلاة عند الخوف، وهو القصر الذي له هيئة خاصة في صلاة الجماعة، وهذا رأي مالك، يدل عليه ما أخرجه في الموطأ: أن رجلًا من آل خالد بن أسيد سأل عبدالله بن عمر: إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة السفر، فقال ابن عمر: يابن أخي إن الله بعث إلينا محمداً ولا نعلم شيئاً فإنما نفعل كما رأيناه يفعل، يعني أن ابن عمر أقر السائل وأشعره بأن صلاة السفر ثبتت بالسنة، وكذلك كانت ترى عائشة وسعد بن أبي وقاص أن هذه الآية خاصة بالخوف، فكانا يكمِّلان الصلاة في السفر.

وهذا التأويل هو البين في محمل هذه الآية، فيكون ثبوت القصر في السفر بدون الخوف وقصر الصلاة في الحضر عند الخوف ثابتين بالسنة، وأحدهما أسبق من الآخر، كما قال ابن عمر. وعن يعلى بن أمية أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب: إن الله تعالى يقول: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ وقد أمن الناس. فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألت رسول الله عن ذلك فقال: «**صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**».

ولا شك أن محمل هذا الخبر أن النبي ﷺ أقر عمر على فهمه تخصيص هذه الآية بالقصر لأجل الخوف، فكان القصر لأجل الخوف رخصة لدفع المشقة. وقوله له: «صدقة» إلخ، معناه أن القصر في السفر لغير الخوف صدقة من الله، أي: تخفيف، وهو دون الرخصة فلا ترُدوا رخصته، فلا حاجة إلى ما تَمَحَّلوا به في تأويل القيد الذي في قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، وتقتصر الآية على صلاة الخوف، ويستغني القائلون بوجوب القصر في السفر مثل ابن عباس، وأبي حنيفة، ومحمد بن سحنون، وإسماعيل بن إسحاق من المالكية؛ والقائلون بتأكيد سنة القصر مثل مالك بن أنس وعامة أصحابه، عن تأويل قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ بما لا يلائم إطلاق مثل هذا اللفظ. ويكون قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ إعادة لتشريع رخصة القصر في السفر لقصد التمهيد لقوله: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ﴾ الآيات.

أما قصر الصلاة في السفر فقد دلت عليه السنة الفعلية، واتَّبعه جمهور الصحابة إلا عائشة وسعد بن أبي وقاص، حتى بالغ من قال بوجوبه من أجل حديث عائشة في الموطأ والصحيحين لدلالته على أن صلاة السفر بقيت على فرضها، فلو صلاها رباعية لكانت زيادة في الصلاة، ولقول عمر فيما رواه النسائي وابن ماجه: صلاة السفر ركعتان

تمامٌ غيرُ قصر. وإنما قال مالك بأنه سنة لأنه لم يرو عن النبي ﷺ في صلاة السفر إلا القصر، وكذلك الخلفاء من بعده. وإنما أتم عثمان بن عفان الصلاة في الحج خشية أن يتوهم الأعراب أن الصلوات كلها ركعتان. غير أن مالكاً لم يقل بوجوبه من أجل قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ لمنافاته لصيغ الوجوب. ولقد أجاد محامل الأدلة.

وأخبر عن الكافرين وهو جمع بقوله: ﴿عَدُوًّا﴾ وهو مفرد. وقد قدمنا ذلك عند قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾ [النساء: 92].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ﴾ هذه صفة صلاة الخوف في الجماعة لقوله: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ﴾.

واتفق العلماء على أن هذه الآية شرعت صلاة الخوف. وأكثر الآثار تدل على أن مشروعيتها كانت في غزوة ذات الرقاع بموضع يقال له: نخلة بين عسفان وضجنان من نجد، حين لقوا جموع غطفان: محارب وأنمار وثعلبة. وكانت بين سنة ست وسنة سبع من الهجرة، وأن أول صلاة صلِّيت بها هي صلاة العصر، وأن سببها أن المشركين لما رأوا حرص المسلمين على الصلاة قالوا: هذه الصلاة فرصة لنا لو أغرنا عليهم لأصبناهم على غرة، فأنبأ الله بذلك نبيه ﷺ ونزلت الآية. غير أن الله تعالى صدَّر حكم الصلاة بقوله: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ﴾ فاقتضى ببادئ الرأي أن صلاة الخوف لا تقع على هذه الصفة إلا إذا كانت مع رسول الله ﷺ فهي خصوصية لإقامته. وبهذا قال إسماعيل ابن علية، وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة في أحد أقواله، وعلَّلوا الخصوصية بأنها لحرص الناس على فضل الجماعة مع الرسول، بخلاف غيره من الأئمة، فيمكن أن تأتم كل طائفة بإمام. وهذا قول ضعيف: لمخالفته فعل الصحابة، ولأن مقصد شرع الجماعة هو اجتماع المسلمين في الموطن الواحد، فيؤخذ بهذا المقصد بقدر الإمكان. على أن أبا يوسف لا يرى دلالة مفهوم المخالفة فلا تدل الآية على الاختصاص بإمامة الرسول، ولذلك جزم جمهور العلماء بأن هذه الآية شرعت صلاة الخوف للمسلمين أبداً.

ومحمل هذا الشرط عندهم جار على غالب أحوالهم يومئذ من ملازمة النبي ﷺ لغزواتهم وسراياهم إلا للضرورة، كما في الحديث: «**لولا أن قوماً لا يتخلفون بعدي ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية سارت في سبيل الله**»، فليس المراد الاحتراز عن كون غيره فيهم ولكن التنويه بكون النبي فيهم. وإذ قد كان الأمراء قائمين مقامه في الغزوات فالذي رخص الله للمسلمين معه يرخصه لهم مع أمرائه، وهذا كقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103].

وفي نظم الآية إيجاز بديع فإنه لما قال: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾ عُلم أن ثمة

طائفة أخرى، فالضمير في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ للطائفة باعتبار أفرادها، وكذلك ضمير قوله: ﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾ للطائفة التي مع النبي، لأن المعية معية الصلاة، وقد قال: ﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾. وضمير قوله: ﴿فَلْيَكُونُوا﴾ للطائفة الأخرى المفهومة من المقابلة، لظهور أن الجواب وهو ﴿فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآئِكُمْ﴾ متعين لفعل الطائفة المواجهة العدو.

وقوله: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ﴾ هذه هي المقابلة لقوله: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾.

وقد أجملت الآية ما تصنعه كل طائفة في بقية الصلاة، ولكنها أشارت إلى أن صلاة النبي ﷺ واحدة لأنه قال: ﴿فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾. فجعلهم تابعين لصلاته، وذلك مؤذن بأن صلاته واحدة، ولو كان يصلي بكل طائفة صلاة مستقلة لقال تعالى فلتصل بهم. وبهذا يبطل قول الحسن البصري: بأن رسول الله ﷺ صلى ركعتين بكل طائفة، لأنه يصير متماً للصلاة غير مقصِّر، أو يكون صلى بإحدى الطائفتين الصلاة المفروضة وبالطائفة الثانية صلاة نافلة له، فريضة للمؤمنين، إلا أن يلتزم الحسن ذلك، ويرى جواز ائتمام المفترض بالمتنفل. ويظهر أن ذلك الائتمام لا يصح، وإن لم يكن في السنة دليل على بطلانه.

وذهب جمهور العلماء إلى أن الإمام يصلي بكل طائفة ركعة، وإنما اختلفوا في كيفية تقسيم الصلاة: بالنسبة للمأمومين. والقول الفصل في ذلك هو ما رواه مالك في الموطأ، عن سهل بن أبي حثمة: أنه صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، فصفَّت طائفة معه وطائفة وِجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة ثم قام، وأتموا ركعة لأنفسهم، ثم انصرفوا فوقفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت له، ثم سلم، ثم قضوا الركعة التي فاتتهم وسلموا. وهذه الصفة أوفق بلفظ الآية. والروايات غير هذه كثيرة.

والطائفة: الجماعة من الناس ذات الكثرة. والحق أنها لا تطلق على الواحد والاثنين، وإن قال بذلك بعض المفسرين من السلف. وقد تزيد على الألف كما في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: 156]. وأصلها منقولة من طائفة الشيء وهي الجزء منه.

وقوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ استعمل الأخذ في حقيقته ومجازه: لأن أخذ الحذر مجاز، إذ حقيقة الأخذ التناول، وهو مجاز في التلبس بالشيء والثبات عليه. وأخذ الأسلحة حقيقة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الحشر: 9]، فإنَّ تبوُّءَ الإيمان الدخول فيه والاتصاف به بعد الخروج من الكفر. وجاء بصيغة الأمر دون أن يقول: ولا جناح عليكم أن تأخذوا أسلحتكم، لأن أخذ السلاح فيه مصلحة شرعية.

وقوله: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ إلخ، وِدُّهم هذا معروف إذ هو شأن كل محارب، فليس ذلك المعنى المعروف هو المقصود من الآية، إنما المقصود أنهم ودوا ودًّا مستقرباً عندهم، لظنهم أن اشتغال المسلمين بأمور دينهم يباعد بينهم وبين مصالح دنياهم جهلًا من المشركين لحقيقة الدين، فطمعوا أن تلهيهم الصلاة عن الاستعداد لأعدائهم، فنبه الله المؤمنين إلى ذلك كيلا يكونوا عند ظن المشركين، وليعوِّدهم بالأخذ بالحزم في كل الأمور، وليريهم أن صلاح الدين والدنيا صنوان.

والأسلحة جمع سلاح، وهو اسم جنس لآلة الحرب كلها من الحديد، وهي السيف والرمح والنبل والحربة، وليس الدرع ولا الخُوذة ولا الترس بسلاح. وهو يذكَّر ويؤنث، والتذكير أفصح، ولذلك جمعوه على أسلحة وهو من زنات جمع المذكر.

والأمتعة جمع متاع وهو كل ما ينتفع به من عروض وأثاث، ويدخل في ذلك ما له عون في الحرب كالسروج ولامة الحرب كالدروع والخُوذات. ﴿فَيَمِيلُونَ﴾ مفرع عن قوله: ﴿لَوْ تَغْفُلُونَ﴾ إلخ، وهو محل الود، أي: ودوا غفلتكم ليميلوا عليكم. والميل: العدول عن الوسط إلى الطرف، ويطلق على العدول عن شيء كان معه إلى شيء آخر، كما هنا، أي: فيعدلون عن معسكرهم إلى جيشكم. ولما كان المقصود من الميل هنا الكرُّ والشد، عدِّي بـ«على»، أي: فيشدون عليكم في حال غفلتكم.

وانتصب ﴿مَّيْلَةً﴾ ميلة على المفعولية المطلقة لبيان العدد، أي: شدة مفردة. واستعملت صيغة المرة هنا كناية عن القوة والشدة، وذلك أن الفعل الشديد القوي يأتي بالغرض منه سريعاً دون معاودة علاج، فلا يتكرر الفعل لتحصيل الغرض، وأكد معنى المرة المستفاد من صيغة فعلة بقوله: ﴿وَٰحِدَةً﴾ تنبيهاً على قصد معنى الكناية لئلا يتوهم أن المصدر لمجرد التأكيد لقوله: ﴿فَيَمِيلُونَ﴾.

وقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ﴾ إلخ رخصة لهم في وضع الأسلحة عند المشقة، وقد صار ما هو أكمل في أداء الصلاة رخصة هنا، لأن الأمور بمقاصدها وما يحصل عنها من المصالح والمفاسد، ولذلك قيَّدَ الرخصة مع أخذ الحذر. وسبب الرخصة أن في المطر شاغلًا للفريقين كليهما، وأما المرض فموجب للرخصة لخصوص المريض.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ تذييل لتشجيع المسلمين؛ لأنه لما كرر الأمر بأخذ السلاح والحذر، خيف أن تثور في نفوس المسلمين مخافة من العدو من شدة التحذير منه، فعقب ذلك بأن الله أعد لهم عذاباً مهيناً، وهو عذاب الهزيمة والقتل والأسر، كالذي في قوله: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14]، فليس الأمر بأخذ الحذر

والسلاح إلا لتحقيق أسباب ما أعد الله لهم، لأن الله إذا أراد أمراً هيأ أسبابه. وفيه تعليم المسلمين أن يطلبوا المسببات من أسبابها، أي: إن أخذتم حذركم أمنتم من عدوكم.

[103] ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿103﴾﴾.

القضاء: إتمام الشيء كقوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: 200]. والظاهر من قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أن المراد من الذكر هنا النوافل، أو ذكر اللسان كالتسبيح والتحميد، فقد كانوا في الأمن يجلسون إلى أن يفرغوا من التسبيح ونحوه، فرخص لهم حين الخوف أن يذكروا الله على كل حال. والمراد القيام والقعود والكون على الجنوب ما كان من ذلك في أحوال الحرب لا لأجل الاستراحة.

وقوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ تفريع عن قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: 101] إلى آخر الآية. فالاطمئنان مراد به القفول من الغزو، لأن في الرجوع إلى الأوطان سكوناً من قلاقل السفر واضطراب البدن، فإطلاق الاطمئنان عليه يشبه أن يكون حقيقة، وليس المراد الاطمئنان الذي هو عدم الخوف لعدم مناسبته هنا، وقد تقدم القول في الاطمئنان عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ من سورة البقرة [260].

ومعنى ﴿فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ صلوها تامة ولا تقصروها. هذا قول مجاهد وقتادة، فيكون مقابل قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: 101]، وهو الموافق لما تقدم من كون الوارد في القرآن هو حكم قصر الصلاة في حال الخوف، دون قصر السفر من غير خوف. فالإقامة هنا الإتيان بالشيء قائماً، أي: تاماً، على وجه التمثيل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الرحمٰن: 9]، وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

وهذا قول جمهور الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، وسفيان. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يؤدي المجاهد الصلاة حتى يزول الخوف، لأنه رأى مباشرة القتال فعلًا يفسد الصلاة. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ﴾ [النساء: 101 ـ 103] يرجح قول الجمهور، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ مسوق مساق التعليل للحرص على أدائها في أوقاتها.

والموقوت: المحدود بأوقات، والمنجم عليها، وقد يستعمل بمعنى المفروض على طريق المجاز. والأول أظهر هنا.

[104] ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ فِى ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ ۖ إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿104﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَخُذُوا۟ حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: 102] زيادة في تشجيعهم على قتال الأعداء، وفي تهوين الأعداء في قلوب المسلمين، لأن المشركين كانوا أكثر عدداً من المسلمين وأتم عدة، وما كان شرع قصر الصلاة وأحوال صلاة الخوف، إلا تحقيقاً لنفي الوهن في الجهاد.

والابتغاء مصدر ابتغى بمعنى بغى المتعدِّي، أي: الطلب، وقد تقدم عند قوله: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ تَبْغُونَ﴾ في سورة آل عمران [83].

والمراد به هنا المبادأة بالغزو، وأن لا يتقاعسوا، حتى يكون المشركون هم المبتدئين بالغزو. تقول العرب: طلبنا بني فلان، أي: غزوناهم. والمبادئ بالغزو له رعب في قلوب أعدائه. وزادهم تشجيعاً على طلب العدو بأن تألُّم الفريقين المتحاربين واحدٌ، إذ كلٌّ يخشى بأس الآخر، وبأن للمؤمنين مزية على الكافرين، وهي أنهم يرجون من الله ما لا يرجوه الكفار، وذلك رجاء الشهادة إن قتلوا، ورجاء ظهور دينه على أيديهم إذا انتصروا، ورجاء الثواب في الأحوال كلها.

وقوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ متعلق بـ «ترجون». وحذف العائد المجرور بمن من جملة: ﴿مَا لَا يَرْجُونَ﴾ لدلالة حرف الجر الذي جُرَّ به اسم الموصول عليه، ولك أن تجعل ماصدق ﴿مَا لَا يَرْجُونَ﴾ هو النصر، فيكون وعداً للمسلمين بأن الله ناصرهم، وبشارة بأن المشركين لا يرجون لأنفسهم نصراً، وأنهم آيسون منه بما قذف الله في قلوبهم من الرعب، وهذا مما يفتُّ في ساعدهم. وعلى هذا الوجه يكون قوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ اعتراضاً أو حالًا مقدمة على المجرور بالحرف، والمعنى على هذا كقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴿11﴾﴾ [محمد: 11].

[105 ـ 109] ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿105﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿106﴾ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿107﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿108﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴿109﴾﴾.

اتصال هذه الآية بما قبلها يرجع إلى ما مضى من وصف أحوال المنافقين

ومناصريهم، وانتقل من ذلك إلى الاستعداد لقتال المناوين للإسلام من قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ﴾ [النساء: 71] الآية، وتخلل فيه من أحوال المنافقين في تربصهم بالمسلمين الدوائر ومختلف أحوال القبائل في علائقهم مع المسلمين، واستطرد لذكر قتل الخطأ والعمد، وانتقل إلى ذكر الهجرة، وعقب بذكر صلاة السفر وصلاة الخوف، عاد الكلام بعد ذلك إلى أحوال أهل النفاق.

والجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً.

وجمهور المفسرين على أن هاته الآية نزلت بسبب حادثة رواها الترمذي حاصلها: أن إخوة ثلاثة يقال لهم: بشر وبشير ومبشِّر، أبناء أُبَيْرِق، وقيل: أبناء طُعمة بن أبيرق، وقيل: إنما كان بشير أحدهم يكنى أبا طعمة، وهم من بني ظفر من أهل المدينة، وكان بشير شرهم، وكان منافقاً يهجو المسلمين بشعر يشيعه وينسبه إلى غيره، وكان هؤلاء الإخوة في فاقة، وكانوا جيرة لرفاعة بن زيد، وكانت عير قد أقبلت من الشام بدرمك وهو دقيق الحُوَّارى، أي: السميذ، فابتاع منها رفاعة بن زيد حملًا من درمك لطعامه، وكان أهل المدينة يأكلون دقيق الشعير، فإذا جاء الدرمك ابتاع منه سيد المنزل شيئاً لطعامه فجعل الدرمك في مشربة له وفيها سلاح، فعدى بنو أبيرق عليه فنقبوا مشربته وسرقوا الدقيق والسلاح، فلما أصبح رفاعة ووجد مشربته قد سُرقت أخبر ابن أخيه قتادة بن النعمان بذلك، فجعل يتحسَّس، فأنبئ بأن بني أبيرق استوقدوا في تلك الليلة ناراً، ولعله على بعض طعام رفاعة، فلما افتضح بنو أبيرق طرحوا المسروق في دار أبي مُليل الأنصاري. وقيل: في دار يهودي اسمه زيد بن السمين، وقيل: لبيد بن سهل، وجاء بعض بني ظَفر إلى النبي ﷺ، فاشتكوا إليه أن رفاعة وابن أخيه اتهما بالسرقة أهل بيت إيمان وصلاح، قال قتادة: فأتيت رسول الله، فقال لي: «**عمدت إلى أهل بيت إسلام وصلاح فرميتهم بالسرقة على غير بينة**». وأشاعوا في الناس أن المسروق في دار أبي مُليل أو دار اليهودي. فما لبث أن نزلت هذه الآية، وأطلع الله رسوله على جلية الأمر، معجزة له، حتى لا يطمع أحد في أن يروِّج على الرسول باطلًا.

هذا هو الصحيح في سَوق هذا الخبر.

ووقع في كتاب أسباب النزول للواحدي، وفي بعض روايات الطبري سَوق القصة ببعض مخالفة لما ذكرته: وأن بني ظَفر سألوا رسول الله ﷺ أن يجادل عن أصحابهم كي لا يفتضحوا ويبرأ اليهودي، وأن رسول الله همَّ بذلك، فنزلت الآية. وفي بعض الروايات أن رسول الله ﷺ لام اليهودي وبرَّأ المتهم، وهذه الرواية واهية، وهذه الزيادة خطأ بين

من أهل القَصص دون علم ولا تبصُّر بمعاني القرآن. والظاهر أن صدر الآية تمهيد للتلويح إلى القصة، فهو غير مختص بها، إذ ليس في ذلك الكلام ما يلوِّح إليها، ولكن مبدأ التلويح إلى القصة من قوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ﴾.

وقوله: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ الباء للآلة جعل ما أراه الله إياه بمنزلة آلة للحكم لأنه وسيلة إلى مصادفة العدل والحق ونفي الجور، إذ لا يحتمل علم الله الخطأ. والرؤية في قوله: ﴿أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ عرفانية، وحقيقتها الرؤية البصرية، فأطلقت على ما يدرك بوجه اليقين لمشابهته الشيء المشاهد. والرؤية البصرية تنصب مفعولًا واحداً، فإذا أدخلت عليها همزة التعدية نصبت مفعولين كما هنا، وقد حذف المفعول الثاني لأنه ضمير الموصول، فأغنى عنه الموصول، وهو حذف كثير، والتقدير: بما أراكه الله.

فكل ما جعله الله حقاً في كتابه فقد أمر بالحكم به بين الناس، وليس المراد أنه يُعلمه الحق في جانب شخص معين بأن يقول له: إن فلاناً على الحق، لأن هذا لا يلزم اطراده، ولأنه لا يلقى مدلولًا لجميع آيات القرآن وإن صلح الحمل عليه في مثل هذه الآية، بل المراد أنه أنزل عليه الكتاب ليُحْكَم بالطرق والقضايا الدالة على وصف الأحوال التي يتحقق بها العدل فيُحْكَم بين الناس على حسب ذلك، بأن تندرج جزئيات أحوالهم عند التقاضي تحت الأوصاف الكلية المبينة في الكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡۚ﴾ [الأحزاب: 4]، فقد أبطل حكم التبني الذي كان في الجاهلية، فأعلمنا أن قول الرجل لمن ليس ولده: هذا ولدي، لا يجعل للمنسوب حقاً في ميراثه. ورسول الله ﷺ لا يخطئ في إدراج الجزئيات تحت كلياتها، وقد يعرض الخطأ لغيره، وليس المراد أن رسول الله ﷺ يصادف الحق من غير وجوهه الجارية بين الناس، ولذلك قال: «**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنما أقتطع له قطعة من نار**».

وغير الرسول يخطئ في الاندراج، ولذلك وجب بذل الجهد واستقصاء الدليل، ومن ثم استدل علماؤنا بهذه الآية على وجوب الاجتهاد في فهم الشريعة. وعن عمر بن الخطاب أنه قال: «لا يقولن أحد قضيت بما أراني الله تعالى، فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيِّه، وأما الواحد منا فرأيه يكون ظناً ولا يكون علماً». ومعناه هو ما قدمناه من عروض الخطأ في الفهم لغير الرسول دون الرسول ﷺ.

واللام في قوله: ﴿لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾ لام العلة وليست لام التقوية. ومفعول

﴿خَصِيمًا﴾ محذوف دل عليه ذكر مقابله وهو ﴿لِّلْخَآئِنِينَ﴾، أي: لا تكن تخاصم من يخاصم الخائنين، أي: لا تخاصم عنهم. فالخصيم هنا بمعنى المنتصر المدافع كقوله: «**كنت أنا خصمه يوم القيامة**». والخطاب للنبي ﷺ والمراد الأمة، لأن الخصام عن الخائنين لا يتوقع من النبي ﷺ، وإنما المراد تحذير الذين دفعتهم الحمية إلى الانتصار لأبناء أبيرق.

والأمر باستغفار الله جرى على أسلوب توجيه الخطاب إلى الرسول، فالمراد بالأمر غيره، أرشدهم إلى ما هو أنفع لهم وهو استغفار الله مما اقترفوه، أو أراد: واستغفر الله للخائنين ليلهمهم إلى التوبة ببركة استغفارك لهم فذلك أجدر من دفاع المدافعين عنهم. وهذا نظير قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ﴾ [النساء: 64]، وليس المراد بالأمر استغفار النبي لنفسه، كما أخطأ فيه من توهم ذلك، فركَّب عليه أن النبي ﷺ خطر بباله ما أوجب أمره بالاستغفار، وهو همُّه أن يجادل عن بني أبيرق، مع علمه بأنهم سرقوا، خشية أن يفتضحوا، وهذا من أفهام الضعفاء وسوء وضعهم الأخبار لتأييد سقيم أفهامهم.

والخطاب في قوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ﴾ للرسول، والمراد نهي الأمة عن ذلك، لأن مثله لا يترقب صدوره من الرسول عليه الصلاة والسلام كما دل عليه قوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾.

و﴿يَخْتَانُونَ﴾ بمعنى يخونون، وهو افتعال دال على التكلف والمحاولة لقصد المبالغة في الخيانة. ومعنى خيانتهم أنفسهم أنهم بارتكابهم ما يضر بهم كانوا بمنزلة من يخون غيره كقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 187]. ولك أن تجعل ﴿أَنفُسَهُمْ﴾ هنا بمعنى بني أنفسهم، أي: بني قومهم، كقوله: ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 85]، وقوله: ﴿فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، أي: الذين يختانون ناساً من أهلهم وقومهم. والعرب تقول: هو تميمي من أنفسهم، أي: ليس بمولى ولا لصيق.

والمجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سمِّي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدل، وكان يختلط بعلم أصول الفقه وعلم آداب البحث وعلم المنطق. ولم يسمع للجدل فعل مجرد أصلي، والمسموع منه جادل لأن الخصام يستدعي خصمين. وأما قولهم: جدله فهو بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلًا أصلياً في الاشتقاق. ومصدر المجادلة: الجدال، قال تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 197].

وأما الجَدَل بفتحتين فهو اسم المصدر، وأصله مشتق من الجَدْل، وهو الصرع على الأرض، لأن الأرض تسمى الجَدَالة ـ بفتح الجيم ـ يقال: جدله فهو مجدول.

وجملة ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ بيان لـ﴿يَخْتَانُونَ﴾. وجملة: ﴿وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ﴾ حال، وذلك هو محل الاستغراب من حالهم وكونهم يختانون أنفسهم. والاستخفاء من الله مستعمل مجازاً في الحياء، إذ لا يعتقد أحد يؤمن بالله أنه يستطيع أن يستخفي من الله.

وجملة ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ حال من اسم الجلالة، والمعية هنا معية العلم والاطلاع. و﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ﴾ ظرف، والتبييت جعل الشيء في البيات، أي: الليل، مثل التصبيح، يقال: بيَّتهم العدو وصبَّحهم العدو، وفي القرآن: ﴿لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ﴾ [النمل: 49]، أي: لنأتينَّهم ليلًا فنقتلهم. والمُبيَّت هنا هو ما لا يُرضى من القول، أي: دبَّروه وزوَّروه ليلًا لقصد الإخفاء، كقول العرب: هذا أمر قُضي بليل، أو تُشوِّر فيه بليل، والمراد هنا تدبير مكيدتهم لرمي البُراء بتهمة السرقة.

وقوله: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ﴾ استئناف أثاره قوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾، والمخاطب كل من يصلح للمخاطبة من المسلمين. والكلام جار مجرى الفرض والتقدير، أو مجرى التعريض ببعض بني ظَفَر الذين جادلوا عن بني أُبيرِق.

والقول في تركيب ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ تقدم في سورة البقرة [85] عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾، وتقدم نظيره في آل عمران [119]: ﴿هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾.

و﴿أَم﴾ في قوله: ﴿أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ منقطعة للإضراب الانتقالي. ومن استفهام مستعمل في الإنكار.

والوكيل مضى الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ في سورة آل عمران [173].

[110 ـ 113] ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿110﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿111﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿112﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ

أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿113﴾﴾.

اعتراض بتذييل بين جملة ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ﴾ [النساء: 109]، وبين جملة: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ﴾ [النساء: 113].

وعمل السوء هو العصيان ومخالفة ما أمر به الشرع ونهى عنه. وظلم النفس شاع إطلاقه في القرآن على الشرك والكفر، وأطلق أيضاً على ارتكاب المعاصي. وأحسن ما قيل في تفسير هذه الآية: أن عمل السوء أريد به عمل السوء مع الناس، وهو الاعتداء على حقوقهم، وأن ظلم النفس هو المعاصي الراجعة إلى مخالفة المرء في أحواله الخاصة ما أمر به أو نهي عنه.

والمراد بالاستغفار التوبة وطلب العفو من الله عما مضى من الذنوب قبل التوبة، ومعنى ﴿يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ يتحقق ذلك، فاستعير فعل ﴿يَجِدِ﴾ للتحقق، لأن فعل وجد حقيقته الظفر بالشيء ومشاهدته، فأطلق على تحقيق العفو والمغفرة على وجه الاستعارة. ومعنى ﴿غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ شديد الغفران وشديد الرحمة وذلك كناية عن العموم والتعجيل، فيصير المعنى يجد الله غافراً له راحماً له، لأنه عام المغفرة والرحمة فلا يخرج منها أحد استغفره وتاب إليه، ولا يتخلف عنه شمول مغفرته ورحمته زمناً، فكانت صيغة ﴿غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ مع ﴿يَجِدِ﴾ دالة على القبول من كل تائب بفضل الله.

وذكر الخطيئة والإثم هنا يدل على أنهما متغايران، فالمراد بالخطيئة المعصية الصغيرة، والمراد بالإثم الكبيرة.

والرمي حقيقته قذف شيء من اليد، ويطلق مجازاً على نسبة خبر أو وصف لصاحبه بالحق أو الباطل، وأكثر استعماله في نسبة غير الواقع، ومن أمثالهم: «رمتني بدائها وانسلَّت»، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: 4] وكذلك هو هنا، ومثله في ذلك القذف حقيقة ومجازاً.

ومعنى ﴿يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا﴾ ينسبه إليه ويحتال لترويج ذلك، فكأنه ينزع ذلك الإثم عن نفسه ويرمي به البريء. والبهتان: الكذب الفاحش. وجُعل الرمي بالخطيئة وبالإثم مرتبة واحدة في كون ذلك إثماً مبيناً: لأن رمي البريء بالجريمة في ذاته كبيرة لما فيه من الاعتداء على حق الغير. ودُل على عِظَم هذا البهتان بقوله: ﴿ٱحْتَمَلَ﴾ تمثيلًا لحال فاعله بحال عناء الحامل ثقلًا. والمبين الذي يدل كل أحد على أنه إثم، أي: إثماً ظاهراً لا شبهة في كونه إثماً.

وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ﴾ عطف على ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105].

والمراد بالفضل والرحمة هنا نعمة إنزال الكتاب تفصيلًا لوجوه الحق في الحكم وعصمته من الوقوع في الخطأ فيه. وظاهر الآية أن هَمَّ طائفة من الذين يختانون أنفسهم بأن يضلوا الرسول غيرُ واقع من أصله فضلًا عن أن يضلُّوه بالفعل. ومعنى ذلك أن علمهم بأمانته يزعهم عن محاولة ترويج الباطل عليه إذ قد اشتهر بين الناس، مؤمنهم وكافرهم، أن محمداً ﷺ أمين فلا يسعهم إلا حكاية الصدق عنده، وأن بني ظَفَر لما اشتكوا إليه من صنيع قتادة بن النعمان وعمه كانوا يظنون أن أصحابهم بني أبيرق على الحق، أو أن بني أبيرق لما شكوا إلى رسول الله بما صنعه قتادة كانوا موجسين خيفة أن يطلع الله ورسوله على جلية الأمر، فكان ما حاولوه من تضليل الرسول طمعاً لا هَمًّا، لأن الهمَّ هو العزم على الفعل والثقة به، وإنما كان انتفاء همهم تضليله فضلًا ورحمة، لدلالته على وقاره في نفوس الناس، وذلك فضل عظيم.

وقيل في تفسير هذا الانتفاء: إن المراد انتفاء أثره، أي: لولا فضل الله لضلِلت بهمِّهم أن يضلوك، ولكن الله عصمك عن الضلال، فيكون كناية. وفي هذا التفسير بُعد من جانب نظم الكلام ومن جانب المعنى.

ومعنى ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ أنهم لو هموا بذلك لكان الضلال لاحقاً بهم دونك، أي: يكونون قد حاولوا ترويج الباطل واستغفال الرسول، فحق عليهم الضلال بذلك، ثم لا يجدونك مصغياً لضلالهم. و﴿مِن﴾ زائدة لتأكيد النفي. و﴿شَيْءٍ﴾ أصله النصب على أنه مفعول مطلق لقوله: ﴿يَضُرُّونَكَ﴾، أي: شيئاً من الضر، وجر لأجل حرف الجر الزائد.

وجملة ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ عطف على ﴿وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾. وموقعها لزيادة تقرير معنى قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ ولذلك ختمها بقوله: ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾، فهو مثل رد العجز على الصدر. والكتاب: القرآن. والحكمة: النبوءة. وتعليمه ما لم يكن يعلم هو ما زاد على ما في الكتاب من العلم الوارد في السنة والإنباء بالمغيبات.

[114] ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿114﴾﴾.

لم تخل الحوادث التي أشارت إليها الآي السابقة، ولا الأحوال التي حذرت منها،

من تناج وتحاور، سراً وجهراً، لتدبير الخيانات وإخفائها وتبييتها، لذلك كان المقام حقيقاً بتعقيب جميع ذلك بذكر النجوى وما تشتمل عليه، لأن في ذلك تعليماً وتربية وتشريعاً، إذ النجوى من أشهر الأحوال العارضة للناس في مجتمعاتهم، لا سيما في وقت ظهور المسلمين بالمدينة، فقد كان فيها المنافقون واليهود وضعفاء المؤمنين، وكان التناجي فاشياً لمقاصد مختلفة، فربما كان يثير في نفوس الرائين لتلك المناجاة شكاً، أي: خوفاً، إذ كان المؤمنون في حال مناواة من المشركين وأهل الكتاب، فلذلك تكرر النهي عن النجوى في القرآن نحو: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ﴾ [المجادلة: 8] الآيات، وقوله: ﴿إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ﴾ [الإسراء: 47]، وقوله: ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14]، فلذلك ذم الله النجوى هنا أيضاً، فقال: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ﴾. فالجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً لإفادة حكم النجوى، والمناسبة قد تبينت.

والنجوى مصدر، هي المسارَّة في الحديث، وهي مشتقة من النجو، وهو المكان المستتر الذي المُفضي إليه ينجو من طالبه، ويطلق النجوى على المناجين، وفي القرآن: ﴿إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ﴾، وهو وصف بالمصدر والآية تحتمل المعنيين. والضمير الذي أضيف إليه «نجوى» ضمير جماعة الناس كلهم، نظير قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ في سورة هود [5]، وليس عائداً إلى ما عادت إليه الضمائر التي قبله في قوله: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: 108] إلى هنا؛ لأن المقام مانع من عوده إلى تلك الجماعة إذ لم تكن نجواهم إلا فيما يختص بقضيتهم، فلا عموم لها يستقيم معه الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾.

وعلى هذا فالمقصود من الآية تربية اجتماعية دعت إليها المناسبة، فإن شأن المحادثات والمحاورات أن تكون جهرة، لأن الصراحة من أفضل الأخلاق لدلالتها على ثقة المتكلم برأيه، وعلى شجاعته في إظهار ما يريد إظهاره من تفكيره، فلا يصير إلى المناجاة إلا في أحوال شاذة يناسبها إخفاء الحديث. فمن يناجي في غير تلك الأحوال رُمي بأن شأنه ذميم، وحديثه فيما يستحيي من إظهاره، كما قال صالح بن عبدالقدوس:

الستر دون الفاحشات ولا ... يَغْشاك دون الخيرِ مِنْ ستْرِ

وقد نهى الله المسلمين عن النجوى غير مرة، لأن التناجي كان من شأن المنافقين فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [المجادلة: 8]، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [المجادلة: 10].

وقد ظهر من نهي النبي ﷺ أن يتناجى اثنان دون ثالث، أن النجوى تبعث الريبة في مقاصد المتناجين، فعلمنا من ذلك أنها لا تغلب إلا على أهل الريب والشبهات، بحيث لا تصير دأباً إلا لأولئك، فمن أجل ذلك نفى الله الخير عن أكثر النجوى.

ومعنى ﴿لَّا خَيْرَ﴾ أنه شر، بناءً على المتعارف في نفي الشيء أن يراد به إثبات نقيضه، لعدم الاعتداد بالواسطة، كقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ﴾ [يونس: 32]، ولأن مقام التشريع إنما هو بيان الخير والشر.

وقد نفى الخير عن كثير من نجواهم أو مُتناجيهم، فعلم من مفهوم الصفة أن قليلًا من نجواهم فيه خير، إذ لا يخلو حديث الناس من تناج فيما فيه نفع. والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ﴾ على تقدير مضاف، أي: إلا نجوى من أمر، أو بدون تقدير إن كانت النجوى بمعنى المتناجين، وهو مستثنى من ﴿كَثِيرٍ﴾، فحصل من مفهوم الصفة ومفهوم الاستثناء قسمان من النجوى يثبت لهما الخير، ومع ذلك فهما قليل من نجواهم. أما القسم الذي أخرجته الصفة، فهو مجمل يصدق في الخارج على كل نجوى تصدر منهم فيها نفع، وليس فيها ضرر، كالتناجي في تشاور فيمن يصلح لمخالطة، أو نكاح أو نحو ذلك.

وأما القسم الذي أخرجه الاستثناء فهو مبيَّن في ثلاثة أمور: الصدقة، والمعروف، والإصلاح بين الناس. وهذه الثلاثة لو لم تذكر لدخلت في القليل من نجواهم الثابت له الخير، فلما ذكرت بطريق الاستثناء علمنا أن نظم الكلام جرى على أسلوب بديع فأخرج ما فيه الخير من نجواهم ابتداء بمفهوم الصفة، ثم أريد الاهتمام ببعض هذا القليل من نجواهم، فأخرج من كثير نجواهم بطريق الاستثناء، فبقي ما عدا ذلك من نجواهم، وهو الكثير، موصوفاً بأن لا خير فيه وبذلك يتضح أن الاستثناء متصل، وأن لا داعي إلى جعله منقطعاً. والمقصد من ذلك كله الاهتمام والتنويه بشأن هذه الثلاثة، ولو تناجى فيها من غالب أمره قصد الشر.

وقوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ﴾ إلخ وعد بالثواب على فعل المذكورات إذا كان لابتغاء مرضاة الله، فدل على أن كونها خيراً وصف ثابت لها لما فيها من المنافع، ولأنها مأمور بها في الشرع، إلا أن الثواب لا يحصل إلا عن فعلها ابتغاء مرضاة الله كما في حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**».

وقرأ الجمهور: ﴿نُؤْتِيهِ﴾ بنون العظمة على الالتفات من الغيبة في قوله: ﴿مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾.

[115] ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

عطف على ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 114] بمناسبة تضاد الحالين. والمشاقة: المخالفة المقصودة، مشتقة من الشِّق لأن المخالف كأنه يختار شقاً يكون فيه غير شق الآخر.

فيحتمل قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ أن يكون أراد به من بعد ما آمن بالرسول فتكون الآية وعيداً للمرتد. ومناسبتها هنا أن بشير بن أبيرق صاحب القصة المتقدمة، لما افتضح أمره ارتد ولحق بمكة، ويحتمل أن يكون مراداً به من بعد ما ظهر صدق الرسول بالمعجزات، ولكنه شاقه عناداً ونِواء للإسلام.

وسبيل كل قوم طريقتهم التي يسلكونها في وصفهم الخاص، فالسبيل مستعار للاعتقادات والأفعال والعادات، التي يلازمها أحد ولا يبتغي التحول عنها، كما يلازم قاصد المكان طريقاً يبلغه إلى قصده، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾ [يوسف: 108]. ومعنى هذه الآية نظير معنى قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّوا۟ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٣٢﴾﴾ [محمد: 32]، فمن اتبع سبيل المؤمنين في الإيمان واتبع سبيل غيرهم في غير الكفر مثل اتباع سبيل يهود خيبر في غراسة النخيل، أو بناء الحصون، لا يحسن أن يقال فيه اتبع غير سبيل المؤمنين. وكأن فائدة عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مشاقة الرسول الحيطة لحفظ الجامعة الإسلامية بعد الرسول، فقد ارتد بعض العرب بعد الرسول ﷺ. وقال الحطيئة في ذلك:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر

فكانوا ممن اتبع غير سبيل المؤمنين ولم يشاقوا الرسول.

ومعنى قوله: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الإعراض عنه، أي: نتركه وشأنه لقلة الاكتراث به، كما ورد في الحديث: «**وأما الآخر فأعرض الله عنه**».

وقد شاع عند كثير من علماء أصول الفقه الاحتجاج بهذه الآية، لكون إجماع علماء الإسلام على حكم من الأحكام حجة، وأول من احتج بها على ذلك الشافعي. قال الفخر: روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية. وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً.

بيان المقدمة الأولى: أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل

المؤمنين موجباً له، لكان ذلك ضمًّا لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وأنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجباً.

وقد قرر غيره الاستدلال بالآية على حجية الإجماع بطرق أخرى، وكلها على ما فيها من ضعف في التقريب، وهو استلزام الدليل للمدعي، قد أوردت عليها نقوض أشار إليها ابن الحاجب في المختصر. واتفقت كلمة المحققين: الغزالي، والإمام في «المعالم»، وابن الحاجب، على توهين الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع.

[116] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾.

استئناف ابتدائي، جُعل تمهيداً لما بعده من وصف أحوال شركهم. وتعقيب الآية السابقة بهذه مشير إلى أن المراد باتباع غير سبيل المؤمنين اتباع سبيل الكفر من شرك وغيره، فعقَّبه بالتحذير من الشرك، وأكده بأن للدلالة على رفع احتمال المبالغة أو المجاز. وتقدم القول في مثل هذه الآية قريباً، غير أن الآية السابقة قال فيها: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، وقال في هذه: ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾.

وإنما قال في السابقة ﴿فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ لأن المخاطب فيها أهل الكتاب بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم﴾ [النساء: 47] فنبِّهوا على أن الشرك من قبيل الافتراء تحذيراً لهم من الافتراء وتفظيعاً لجنسه. وأما في هذه الآية فالكلام موجه إلى المسلمين فنبِّهوا على أن الشرك من الضلال تحذيراً لهم من مشاقة الرسول وأحوال المنافقين، فإنها من جنس الضلال. وأكد الخبر هنا بحرف «قد» اهتماماً به لأن المواجه بالكلام هنا المؤمنون، وهم لا يشكون في تحقق ذلك.

والبعيد أريد به القوي في نوعه الذي لا يرجى لصاحبه اهتداء، فاستعير له البعيد لأن البعيد يقصي الكائن فيه عن الرجوع إلى حيث صدر.

[117 ـ 121] ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ ۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿١١٨﴾ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١٢١﴾﴾.

كان قوله: ﴿إِن يَدْعُونَ﴾ بياناً لقوله: ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: 116]،

وأي ضلال أشد من أن يشرك أحد بالله غيرَه ثم أن يدَّعي أن شركاءه إناث، وقد علموا أن الأنثى أضعف الصنفين من كل نوع. وأعجب من ذلك أن يكون هذا صادراً من العرب، وقد علم الناس حال المرأة بينهم، وقد حرموها من حقوق كثيرة واستضعفوها. فالحصر في قوله: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا﴾ قصر ادعائي لأنه أعجب أحوال إشراكهم، ولأن أكبر آلهتهم يعتقدونها أنثى وهي: اللات، والعزى، ومناة، فهذا كقولك لا عالم إلا زيد. وكانت العزى لقريش، وكانت مناة للأوس والخزرج، ولا يخفى أن معظم المعاندين للمسلمين يومئذ كانوا من هذين الحيين: مشركو قريش هم أشد الناس عداء للإسلام، ومنافقو المدينة ومشركوها أشد الناس فتنة في الإسلام.

ومعنى ﴿وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا﴾: أن دعوتهم الأصنام دعوة للشيطان، والمراد جنس الشيطان، وإنما جعلوا يدعون الشيطان لأنه الذي سوَّل لهم عبادة الأصنام. والمَريد: العاصي والخارج عن المَلِك، وفي المثل: «تمرد مارد وعز الأبلق» اسما حصنين للسموأل، فالمَريد صفة مشبهة مشتقة من مرُد بضم الراء إذا عتا في العصيان.

وجملة ﴿لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ صفة لشيطان، أي: أبعده؛ وتحتمل الدعاء عليه، لكن المقام ينبو عن الاعتراض بالدعاء في مثل هذا السياق. وعطف ﴿وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ﴾ عليه يزيد احتمال الدعاء بعداً.

وسياق هذه الآية كسياق أختها في قوله: ﴿فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿13﴾ قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿14﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿15﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿16﴾﴾ [الأعراف: 13 ـ 16] الآية، فكلها أخبار. وهي تشير إلى ما كان في أول خلق البشر من تنافر الأحوال الشيطانية لأحوال البشر، ونشأة العداوة عن ذلك التنافر، وما كوَّنه الله من أسباب الذود عن مصالح البشر أن تنالها القوى الشيطانية نوال إهلاك بحرمان الشياطين من رضا الله تعالى، ومن مداخلتهم في مواقع الصلاح، إلا بمقدار ما تنتهز تلك القوى من فرص ميل القوى البشرية إلى القوى الشيطانية وانجذابها، فتلك خُلَس تعمل الشياطين فيها عملها، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَىَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿41﴾ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿42﴾﴾ [الحجر: 41، 42]. وتلك ألطاف من الله أودعها في نظام الحياة البشرية عند التكوين، فغلب بسببها الصلاح على جماعة البشر في كل عصر، وبقي معها من الشرور حظ يسير ينزع فيه الشيطان منازعه وكل الله أمر الذياد عنه إلى إرادة البشر، بعد تزويدهم بالنصح والإرشاد بواسطة الشرائع والحكمة.

فمعنى الحكاية عنه بقوله: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ أن الله خلق في الشيطان علماً ضرورياً أيقن بمقتضاه أن فيه المقدرة على فتنة البشر وتسخيرهم، وكانت

في نظام البشر فرص تدخل في خلالها آثار فتنة الشيطان، فذلك هو النصيب المفروض، أي: المجعول بفرض الله وتقديره في أصل الجبلَّة. وليس قوله: ﴿مِنۡ عِبَادِكَ﴾ إنكاراً من الشيطان لعبوديته لله، ولكنها جلافة الخطاب الناشئة عن خباثة التفكير المتأصلة في جبلَّته، حتى لا يستحضر الفكر من المعاني المدلولة إلا ما له فيه هوى، ولا يتفطن إلى ما يحف بذلك من الغلظة، ولا إلى ما يفوته من الأدب والمعاني الجميلة. فكل حظ كان للشيطان في تصرفات البشر من أعمالهم المعنوية: كالعقائد والتفكيرات الشريرة، ومن أعمالهم المحسوسة: كالفساد في الأرض، والإعلان بخدمة الشيطان: كعبادة الإصنام، والتقريب لها، وإعطاء أموالهم لضلالهم، كل ذلك من النصيب المفروض.

ومعنى ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمۡ﴾ إضلالهم عن الحق. ومعنى ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمۡ﴾ لأعدنَّهم مواعيد كاذبة، ألقيها في نفوسهم، تجعلهم يتمنون، أي: يقدرون غير الواقع واقعاً، إغراقاً في الخيال، ليستعين بذلك على تهوين انتشار الضلالات بينهم. يقال: منَّاه، إذا وعده المواعيد الباطلة، وأطمعه في وقوع ما يحبه مما لا يقع، قال كعب: فلا يغرنَّك ما منَّت وما وعدت

ومنه سمِّي بالتمني طلبُ ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر.

ومعنى ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾، أي: آمرنَّهم بأن يبتِّكوا آذان الأنعام فليبتكنها، أي: يأمرهم فيجدهم ممتثلين، فحذف مفعول أمر استغناء عنه بما رتب عليه. والتبتيك: القطع. قال تأبط شراً:

ويجعلُ عينيه رَبيئةَ قلبه ... إلى سلَّة من حدّ أخلَقَ باتك

وقد ذكر هنا شيئاً مما يأمر به الشيطان مما يخص أحوال العرب، إذ كانوا يقطعون آذان الأنعام التي يجعلونها لطواغيتهم، علامة على أنها محررة للأصنام، فكانوا يشقون آذان البحيرة والسائبة والوصيلة، فكان هذا الشق من عمل الشيطان، إذ كان الباعث عليه غرضاً شيطانياً.

وقوله: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِ﴾ تعريض بما كانت تفعله أهل الجاهلية من تغيير خلق الله لدواع سخيفة، فمن ذلك ما يرجع إلى شرائع الأصنام مثل فقء عين الحامي، وهو البعير الذي حمى ظهره من الركوب لكثرة ما أنسل، ويسيَّب للطواغيت. ومنه ما يرجع إلى أغراض ذميمة كالوشم إذ أرادوا به التزين، وهو تشويه، وكذلك وسم الوجوه بالنار.

ويدخل في معنى تغيير خلق الله وضع المخلوقات في غير ما خلقها الله له، وذلك

من الضلالات الخرافية. كجعل الكواكب آلهة، وجعل الكسوفات والخسوفات دلائل على أحوال الناس. ويدخل فيه تسويل الإعراض عن دين الإسلام، الذي هو دين الفطرة، والفطرة خلق الله؛ فالعدول عن الإسلام إلى غيره تغيير لخلق الله.

وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحُسن؛ فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك حلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزين.

وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمتنمِّصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويله. وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تعد من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهياً عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إثماً إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها. وقد أوضحناه ذلك في كتابي المسمى: النظر الفسيح على مشكل الجامع الصحيح.

وجملة ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ تذييل دال على أن ما دعاهم إليه الشيطان: من تبتيك آذان الأنعام، وتغيير خلق الله، إنما دعاهم إليه لما يقتضيه من الدلالة على استشعارهم بشعاره، والتدين بدعوته، وإلا فإن الشيطان لا ينفعه أن يبتك أحد أذن ناقته، أو أن يغير شيئاً من خلقته، إلا إذا كان ذلك للتأثر بدعوته.

وقوله: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ﴾ استئناف لبيان أنه أنجز عزمه فوعد ومنّى وهو لا يزال يعد ويمني، فلذلك جيء بالمضارع. وإنما لم يذكر أنه يأمرهم فيبتكون آذان الأنعام ويغيرون خلق الله لظهور وقوعه لكل أحد.

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ لتنبيه السامعين إلى ما يرد بعد اسم الإشارة من الخبر وأن المشار إليهم أحرياء به عقب ما تقدم من ذكر صفاتهم.

والمحيص: المراغ والملجأ، من حاص إذا نفر وراغ، وفي حديث هرقل: فحاصوا حَيصة حُمر الوحش إلى الأبواب. وقال جعفر بن عُلبة الحارثي:

ولم نَدْرِ إن حِصْنا من الموت حَيْصَة   كَم العُمْرُ باقٍ والمدى متطاولُ

روي: حصناً وحيصة ـ بالحاء والصاد المهملتين ـ ويقال: جاض أيضاً ـ بالجيم والضاد المعجمة ـ وبهما روي بيت جعفر أيضاً.

[122] ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ جرياً على عادة القرآن في تعقيب الإنذار بالبشارة، والوعيد بالوعد.

وقوله: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ﴾ مصدر مؤكد لمضمون جملة: ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى﴾ إلخ، وهي بمعناه، فلذلك يسمي النحاة مثله مؤكداً لنفسه، أي: مؤكداً لما هو بمعناه.

وقوله: ﴿حَقًّا﴾ مصدر مؤكد لمضمون ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ﴾، إذ كان هذا في معنى الوعد، أي: هذا الوعد أحققه حقاً، أي: لا يتخلف. ولما كان مضمون الجملة التي قبله خالياً عن معنى الإحقاق كان هذا المصدر مما يسميه النحاة مصدراً مؤكداً لغيره.

وجملة ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ تذييل للوعد وتحقيق له، أي: هذا من وعد الله، ووعود الله وعود صدق، إذ لا أصدق من الله قيلًا. فالواو اعتراضية لأن التذييل من أصناف الاعتراض وهو اعتراض في آخر الكلام، وانتصب ﴿قِيلًا﴾ على تمييز نسبة من ﴿أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ﴾.

والاستفهام إنكاري.

والقيل: القول، وهو اسم مصدر بوزن فعل يجيء في الشر والخير.

[123، 124] ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾.

الأظهر أن قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئناف ابتدائي للتنويه بفضائل الأعمال، والتشويه بمساويها، وأن في (ليس) ضميراً عائداً على الجزاء المفهوم من قوله: ﴿يُجْزَ بِهِۦ﴾، أي: ليس الجزاء تابعاً لأماني الناس ومشتهاهم، بل هو أمر مقدر من الله تعالى تقديراً بحسب الأعمال، ومما يؤيد أن يكون قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئنافاً ابتدائياً أنه وقع بعد تذييل مشعر بالنهاية وهو قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: 122]. ومما يرجحه أن في ذلك الاعتبار إبهاماً في الضمير، ثم بياناً له بالجملة بعده، وهي ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾؛ وأن فيه تقديم جملة: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ عن موقعها الذي يُترقب

في آخر الكلام، فكان تقديمها إظهاراً للاهتمام بها، وتهيئة لإبهام الضمير. وهذه كلها خصائص من طرق الإعجاز في النظم.

وجملة: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ استئنافاً بياني ناشئ عن جملة: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ﴾ لأن السامع يتساءل عن بيان هذا النفي المجمل. ولهذا الاستئناف موقع من البلاغة وخصوصية تفوت بغير هذا النظم الذي فسرناه. وجعل صاحب الكشاف الضمير المستتر عائداً على وعد الله، أي: ليس وعد الله بأمانيكم؛ فتكون الجملة من تكملة الكلام السابق حالًا من ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 122]، وتكون جملة: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ استئنافاً ابتدائياً محضاً.

روى الواحدي في أسباب النزول بسنده إلى أبي صالح، وروى ابن جرير بسنده إلى مسروق، وقتادة، والسدي، والضحاك، وبعض الروايات يزيد على بعض، أن سبب نزولها: أنه وقع تحاج بين المسلمين وأهل الكتاب: اليهود والنصارى، كل فريق يقول للآخرين: نحن خير منكم، ويحتج لذلك ويقول: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا. فأنزل الله: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ﴾ الآيات. فبيَّن أن كل من اتبع هدى الله فهو من أهل الجنة وكل من ضلَّ وخالف أمر الله فهو مجازى بسوء عمله، فالذين آمنوا من اليهود قبل بعثة عيسى وعملوا الصالحات هم من أهل الجنة وإن لم يكونوا على دين عيسى، فبطل قول النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا، والذين آمنوا بموسى وعيسى قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام وعملوا الصالحات يدخلون الجنة، فبطل قول المسلمين واليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا، فكانت هذه الآية حكماً فصلًا بين الفِرَق، وتعليماً لهم أن ينظروا في توفر حقيقة الإيمان الصحيح، وتوفر العمل الصالح معه، ولذلك جمع الله أماني الفِرق الثلاث بقوله: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ﴾.

ثم إن الله لوَّح إلى فلج حجة المسلمين بإشارة قوله: ﴿وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ فإن كان إيمان اختل منه بعض ما جاء به الدين الحق، فهو كالعدم، فعقب هذه الآية بقوله: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ﴾ [النساء: 125]. والمعنى أن الفوز في جانب المسلمين، لا لأن أمانيهم كذلك، بل لأن أسباب الفوز والنجاة متوفرة في دينهم. وعن عكرمة: قالت اليهود والنصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان منا. وقال المشركون: لا نُبعث.

والباء في قوله: ﴿بِأَمَانِيِّكُمۡ﴾ للملابسة، أي: ليس الجزاء حاصلًا حصولًا على حسب أمانيكم، وليست هي الباء التي تزاد في خبر (ليس) لأن أماني المخاطبين واقعة لا منفية.

والأماني: جمع أمنية، وهي اسم للتمني، أي: تقدير غير الواقع واقعاً. والأمنية

بوزن أفعولة كالأعجوبة. وقد تقدم ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ في سورة البقرة [78]. وكأن ذكر المسلمين في الأماني لقصد التعميم في تفويض الأمور إلى ما حَكَمَ الله ووعد، وأن ما كان خلاف ذلك لا يعتد به، وما وافقه هو الحق، والمقصد المهم هو قوله: ﴿وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ على نحو: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24]، فإن اليهود كانوا في غرور، يقولون: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾. وقد سمَّى الله تلك أماني عند ذكره في قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: 80] ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ [البقرة: 111]. أما المسلمون فمحاشون من اعتقاد مثل ذلك.

وقيل: الخطاب لكفار العرب، أي: ليس بأماني المشركين، إذ جعلوا الأصنام شفعاءهم عند الله، ولا أماني أهل الكتاب الذين زعموا أن أنبياءهم وأسلافهم يغنون عنهم من عذاب الله، وهو محمل للآية.

وقوله: ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ زيادة تأكيد، لرد عقيدة من يتوهم أن أحداً يغني عن عذاب الله.

والولي هو المولى، أي: المشارك في نسب القبيلة، والمراد به المدافع عن قريبه، والنصير الذي إذا استنجدته نصرك، أو الحليف، وكان النصر في الجاهلية بأحد هذين النوعين.

ووجه قوله: ﴿مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾ قصد التعميم والرد على من يحرم المرأة حظوظاً كثيرة من الخير من أهل الجاهلية أو من أهل الكتاب. وفي الحديث: «**وليشهدنَ الخير ودعوة المسلمين**». و(من) لبيان الإبهام الذي في (مَن) الشرطية في قوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

وقرأ الجمهور ﴿يَدْخُلُونَ﴾ بفتح التحتية وضم الخاء. وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر، ورَوح عن يعقوب بضم التحتية وفتح الخاء على البناء للنائب.

[125، 126] ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿125﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطًا ﴿126﴾﴾.

الأظهر أن الواو للحال من ضمير ﴿يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [النساء: 124] الذي ماصدقه المؤمنون الصالحون، فلما ذكر ثواب المؤمنين أعقبه بتفضيل دينهم. والاستفهام إنكاري.

وانتصب ﴿دِينًا﴾ على التمييز. وإسلام الوجه كناية عن تمام الطاعة والاعتراف بالعبودية، وهو أحسن الكنايات، لأن الوجه أشرف الأعضاء، وفيه ما كان به الإنسان إنساناً، وفي القرآن: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِّ﴾ [آل عمران: 20]. والعرب تذكر أشياء من هذا القبيل كقوله: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ [العلق: 15]، ويقولون: أخذ بساقه، أي: تمكن منه، وكأنه تمثيل لإمساك الرعاة الأنعام. وفي الحديث: «**الطلاق لمن أخذ بالساق**». ويقولون: ألقى إليه القياد، وألقى إليه الزمام، وقال زيد بن عمرو بن نفيل:

يقولُ أنفي لكَ عانٍ راغِم

ويقولون: يدي رهن لفلان. وأراد بإسلام الوجه الاعتراف بوجود الله ووحدانيته. وقد تقدم ما فيه بيان لهذا عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19]، وقوله: ﴿وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ﴾ [البقرة: 132].

وجملة ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ حال قصد منها اتصافه بالإحسان حين إسلامه وجهه لله، أي: خلع الشرك قاصداً الإحسان، أي: راغباً في الإسلام لما رأى فيه من الدعوة إلى الإحسان. ومعنى ﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ أنه اتبع شريعة الإسلام التي هي على أسس ملة إبراهيم. فهذه ثلاثة أوصاف بها يكمل معنى الدخول في الإسلام، ولعلها هي: الإيمان، والإحسان، والإسلام. ولك أن تجعل معنى ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ أنه دخل في الإسلام، وأن قوله: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ مخلص راغب في الخير، وأن اتباع ملة إبراهيم عنى به التوحيد. وتقدم أن ﴿حَنِيفًا﴾ معناه مائلًا عن الشرك أو متعبِّداً. وإذا جعلت معنى قوله: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾، أي: عامل الصالحات، كان قوله: ﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ بمنزلة عطف المرادف وهو بعيد.

وقوله: ﴿وَاتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ عطف ثناء إبراهيم على مدح من اتبع دينه زيادة تنويه بدين إبراهيم، فأخبر أن الله اتخذ إبراهيم خليلًا. والخليل في كلام العرب الصاحب الملازم الذي لا يخفى عنه شيء من أمور صاحبه، مشتق من الخِلال، وهو النواحي المتخللة للمكان ﴿فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ﴾ [النور: 43] ﴿وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا﴾ [الكهف: 33]. هذا أظهر الوجوه في اشتقاق الخليل. ويقال: خِل وخُل ـ بكسر الخاء وضمِّها ـ ومؤنثه: خُلة ـ بضم الخاء ـ، ولا يقال بكسر الخاء، قال كعب:

أكرم بها خُلَّةً لو أنَّها صدقت

وجمعهما خلائل. وتطلق الخُلة ـ بضم الخاء ـ على الصحبة الخالصة: ﴿لَّا بَيْعٌ

فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌۗ﴾ [البقرة: 254]، وجمعها خلال: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾ [إبراهيم: 31]. ومعنى اتخاذ الله إبراهيم خليلًا: شدة رضى الله عنه، إذ قد علم كل أحد أن الخلة الحقيقية تستحيل على الله فأريد لوازمها وهي الرضى، واستجابة الدعوة، وذكره بخير، ونحو ذلك.

وجملة: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إلخ تذييل جعل كالاحتراس، على أن المراد بالخليل لازم معنى الخلة، وليست هي كخلة الناس مقتضية المساواة أو التفضيل. فالمراد منها الكناية عن عبودية إبراهيم في جملة: ﴿مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾. والمحيط: العليم.

[127] ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلۡوِلۡدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلۡيَتَٰمَىٰ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمٗا ١٢٧﴾.

عطف تشريع على إيمان وحكمة وعظة. ولعل هذا الاستفتاء حدث حين نزول الآيات السابقة، فذكر حكمه عقبها معطوفاً، وهذا الاستفتاء حصل من المسلمين بعد أن نزل قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 3] إلخ. وأحسن ما ورد في تفسير هذه الآية ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ قالت: يابن أختي هذه اليتيمة تكون في حِجر وليها تشركه في ماله ويُعجبه مالها وجمالها فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنَّتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. وأن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ﴾. قالت عائشة: وقول الله تعالى: ﴿وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمته حين تكون قليلة المال والجمال؛ قالت: فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال، وكان الولي يرغب عن أن ينكحها ويكره أن يزوجها رجلًا فيشركه في ماله بما شركته فيعضلها. فنزلت هذه الآية.

فالمراد: ويستفتونك في أحكام النساء إذ قد عُلم أن الاستفتاء لا يتعلق بالذوات، فهو مثل قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: 23]. وأخص الأحكام بالنساء:

أحكام ولايتهن، وأحكام معاشرتهن. وليس المقصود هنا ميراث النساء إذ لا خطور له بالبال هنا.

وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ وعد باستيفاء الإجابة عن الاستفتاء، وهو ضرب من تبشير السائل المتحير بأنه قد وجد طلبته، وذلك مثل قولهم: على الخبير سقطت. وقوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾﴾ [الكهف: 78]. وتقديم اسم الجلالة للتنويه بشأن هذه الفتيا.

وقوله: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ عطف على اسم الجلالة، أي: ويفتيكم فيهن ما يتلى عليكم في الكتاب، أي: القرآن. وإسناد الإفتاء إلى ما يتلى إسناد مجازي، لأن ما يتلى دال على إفتاء الله فهو سبب فيه، فآل المعنى إلى: قل الله يفتيكم فيهن بما يتلى عليكم في الكتاب، والمراد بذلك ما تلي عليهم من أول السورة، وما سيتلى بعد ذلك، فإن التذكير به وتكريره إفتاء به مرة ثانية، وما أتبع به من الأحكام إفتاء أيضاً. وقد ألمَّت الآية بخلاصة ما تقدم من قوله: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾﴾ [النساء: 2 ـ 6]. وكذلك أشارت هذه الآية إلى فِقَرٍ مما تقدم بقوله هنا: ﴿فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ فأشار إلى قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا﴾ إلى قوله: ﴿هَنِيـًٔا مَّرِيـًٔا﴾ [النساء: 3، 4].

ولحذف حرف الجر بعد (ترغبون) هنا موقع عظيم من الإيجاز وإكثار المعنى، أي: ترغبون عن نكاح بعضهن، وفي نكاح بعض آخر، فإن فعل رغب يتعدى بحرف (عن) للشيء الذي لا يُحَب؛ وبحرف (في) للشيء المحبوب. فإذا حذف حرف الجر احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف، وذلك قد شمله قوله في الآية المتقدمة: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا﴾ إلخ. وأشار بقوله هنا: ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ﴾ إلى قوله هنالك: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ إلى ﴿كَبِيرًا﴾ وإلى قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ إلى قوله: ﴿مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: 5].

وأشار بقوله: ﴿وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ إلى قوله هنالك: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾ إلى ﴿حَسِيبًا﴾ [النساء: 6].

ولا شك أن ما يتلى في الكتاب هو من إفتاء الله، إلا أنه لما تقدم على وقت الاستفتاء كان مغايراً للمقصود من قوله: ﴿اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾، فلذلك صح عطفه عليه عطف السبب على المسبب والإفتاء الأنف هو من قوله: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ إلى ﴿وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 128 ـ 130].

و﴿فِي﴾ من قوله: ﴿فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ للظرفية المجازية، أي: في شأنهن، أو للتعليل، أي: لأجلهن. ومعنى ﴿كُتِبَ لَهُنَّ﴾ فرض لهن إما من أموال من يرثنهم، أو

من المهور التي تدفعونها لهن، فلا توفوهن مهور أمثالهن، والكل يعد مكتوباً لهن، كما دل عليه حديث عائشة ﵂، وعلى الوجهين يجيء التقدير في قوله: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ ولك أن تجعل الاحتمالين في قوله: ﴿مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ وفي قوله: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ مقصودين على حد استعمال المشترك في معنييه.

وقوله: ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ عطف على ﴿يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾، وهو تكميل وإدماج، لأن الاستفتاء كان في شأن النساء خاصة، والمراد المستضعفون والمستضعفات، ولكن صيغة التذكير تغليب، وكذلك الولدان، وقد كانوا في الجاهلية يأكلون أموال من في حجرهم من الصغار.

وقوله: ﴿وَأَن تَقُومُواْ﴾ عطف على ﴿يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾، أي: وما يتلى عليكم في القيام لليتامى بالعدل. ومعنى القيام لهم التدبير لشؤونهم، وذلك يشمل يتامى النساء.

[128 ـ 130] ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَصَّلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿128﴾ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿129﴾ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا ﴿130﴾﴾.

عطف لبقية إفتاء الله تعالى، وهذا حكم اختلال المعاشرة بين الزوجين، وقد تقدم بعضه في قوله: ﴿وَٱلَّـٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: 34] الآية، في هذه السورة، فذلك حكم فصل القضاء بينهما، وما هنا حكم الانفصال بالصلح بينهما، وذلك ذكر فيه نشوز المرأة، وهنا ذكر نشوز البعل. والبعل زوج المرأة. وقد تقدم وجه إطلاق هذا الاسم عليه في قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾ في سورة البقرة [228].

وصيغة ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ من صيغ الإباحة ظاهراً، فدل ذلك على الإذن للزوجين في صلح يقع بينهما. وقد علم أن الإباحة لا تذكر إلا حيث يظن المنع، فالمقصود الإذن في صلح يكون بخلع، أي: عوض مالي تعطيه المرأة، أو تنازل عن بعض حقوقها، فيكون مفاد هذه الآية أعم من مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: 229]، فسمَّاه هناك افتداء، وسمَّاه هنا صلحاً.

وقد شاع في الاستعمال إطلاق الصلح على التراضي بين الخصمين على إسقاط بعض الحق، وهو الأظهر هنا. واصطلح الفقهاء من المالكية: على إطلاق الافتداء على

اختلاع المرأة من زوجها بمال تعطيه، وإطلاق الخلع على الاختلاع بإسقاطها عنه بقية الصداق، أو النفقة لها، أو لأولادها.

ويحتمل أن تكون صيغة «لا جناح» مستعملة في التحريض على الصلح.، أي: إصلاح أمرهما بالصلح وحسن المعاشرة، فنفي الجناح من الاستعارة التمليحية؛ شبه حال من ترك الصلح واستمر على النشوز والإعراض بحال من ترك الصلح عن عمد لظنه أن في الصلح جُناحاً. فالمراد الصلح بمعنى إصلاح ذات البين، والأشهر فيه أن يقال الإصلاح. والمقصود الأمر بأسباب الصلح، وهي: الإغضاء عن الهفوات، ومقابلة الغلظة باللين، وهذا أنسب وأليق بما يرد بعده من قوله: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾.

وللنشوز والإعراض أحوال كثيرة: تقوى وتضعف، وتختلف عواقبها، باختلاف أحوال الأنفس، ويجمعها قوله: ﴿خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾. وللصلح أحوال كثيرة: منها المخالعة، فيدخل في ذلك ما ورد من الآثار الدالة على حوادث من هذا القبيل.

ففي صحيح البخاري، عن عائشة، قالت في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾ قالت: الرجل يكون عنده المرأة ليس بمستكثر منها يريد أن يفارقها، فتقول له: أجعلك من شأني في حِل. فنزلت هذه الآية. وروى الترمذي، بسند حسن عن ابن عباس، أن سودة أم المؤمنين وهبت يومها لعائشة. وفي أسباب النزول للواحدي: أن ابنة محمد بن مسلمة كانت عند رافع بن خديج فكره منها أمراً، أي: كِبَراً فأراد طلاقها، فقالت له: أمسكني واقسم لي ما بدا لك. فنزلت الآية في ذلك.

وقرأ الجمهور: ﴿أَن يَصَّالَحَا﴾ ـ بتشديد الصاد وفتح اللام ـ وأصله يتصالحا، فأدغمت التاء في الصاد. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف: ﴿إن يُصلحا﴾ ـ بضم التحتية وتخفيف الصاد وكسر اللام ـ، أي: يصلح كل واحد منهما شأنهما بما يبدو من وجوه المصالحة.

والتعريف في قوله: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ تعريف الجنس وليس تعريف العهد، لأن المقصود إثبات أن ماهية الصلح خير للناس، فهو تذييل للأمر بالصلح والترغيب فيه، وليس المقصود أن الصلح المذكور آنفاً، وهو الخلع، خير من النزاع بين الزوجين، لأن هذا، وإن صح معناه، إلا أن فائدة الوجه الأول أوفر، ولأن فيه التفادي عن إشكال تفضيل الصلح على النزاع في الخيرية مع أن النزاع لا خير فيه أصلًا.

ومن جعل الصلح الثاني عين الأول غرته القاعدة المتداولة عند بعض النحاة، وهي:

أن لفظ النكرة إذا أعيد معرفاً باللام فهو عين الأولى. وهذه القاعدة ذكرها ابن هشام الأنصاري في «مغني اللبيب» في الباب السادس، فقال: يقولون: النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى، وإذا أعيدت معرفة، أو أعيدت المعرفة معرفة أو نكرة كانت الثانية عين الأولى، ثم ذكر أن في القرآن آيات ترد هذه الأحكام الأربعة كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾ [الروم: 54]، وقوله: ﴿أَن يَصَّٰلَحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾، ﴿زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النحل: 88] والشيء لا يكون فوق نفسه ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: 153]، وأن في كلام العرب ما يرد ذلك أيضاً.

والحق أنه لا يختلف في ذلك إذا قامت قرينة على أن الكلام لتعريف الجنس لا لتعريف العهد، كما هنا. وقد تقدم القول في إعادة المعرفة نكرة عند قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ في سورة البقرة [193]. ويأتي عند قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ في سورة الأنعام [37].

وقوله: ﴿خَيْرٌ﴾ ليس هو تفضيلًا ولكنه صفة مشبهة، وزنه فَعْل، كقولهم: سَمْح وسَهْل، ويجمع على خيور. أو هو مصدر مقابل الشر، فتكون إخباراً بالمصدر. وأما المراد به التفضيل فأصل وزنه أفعل، فخفف بطرح الهمزة ثم قلب حركته وسكونه. جمعه أخيار، أي: والصلح في ذاته خير عظيم. والحمل على كونه تفضيلًا يستدعي أن يكون المفضل عليه هو النشوز والإعراض. وليس فيه كبير معنى.

وقد دلت الآية على شدة الترغيب في هذا الصلح بمؤكدات ثلاثة: وهي المصدر المؤكد في قوله: ﴿صُلْحًا﴾، والإظهار في مقام الإضمار في قوله: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾، والإخبار عنه بالمصدر أو بالصفة المشبهة، فإنها تدل على فعل سجية.

ومعنى ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ ملازمة الشح للنفوس البشرية حتى كأنه حاضر لديها. ولكونه من أفعال الجبلَّة بُني فعله للمجهول على طريقة العرب في بناء كل فعل غير معلوم الفاعل للمجهول، كقولهم: شُغف بفلانة، واضطُّر إلى كذا. فـ﴿ٱلشُّحَّ﴾ منصوب على أنه مفعول ثان لـ«أحضرت» لأنه من باب أعطى.

وأصل الشح في كلام العرب البخل بالمال، وفي الحديث: «**أن تصدَّق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى**»، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]. ويطلق على حرص النفس على الحقوق وقلة التسامح فيها، ومنه المشاحة، وعكسه السماحة في الأمرين.

فيجوز أن يكون المراد بالصلح في هذه الآية صلح المال، وهو الفدية. فالشح هو شح

المال، وتعقيب قوله: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ بقوله: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ﴾ على هذا الوجه بمنزلة قولهم بعد الأمر بما فيه مصلحة في موعظة أو نحوها: وما إخالك تفعل، لقصد التحريض.

ويجوز أن يكون المراد من الشح ما جُبلت عليه النفوس: من المشاحة، وعدم التساهل، وصعوبة الشكائم، فيكون المراد من الصلح صلح المال وغيره، فالمقصود من تعقيبه به تحذير الناس من أن يكونوا متلبسين بهذه المشاحة الحائلة دون المصالحة.

وتقدم الكلام على البخل عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾ في سورة آل عمران [180]. وقد اشتهر عند العرب ذم الشح بالمال، وذم من لا سماحة فيه، فكان هذا التعقيب تنفيراً من العوارض المانعة من السماحة والصلح، ولذلك ذيل بقوله: ﴿وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ لما فيه من الترغيب في الإحسان والتقوى.

ثم عذر الناس في شأن النساء فقال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾، أي: تمام العدل. وجاء بـ«لن» للمبالغة في النفي، لأن أمر النساء يغالب النفس، لأن الله جعل حسن المرأة وخلقها مؤثراً أشد التأثير، فرُب امرأة لبيبة خفيفة الروح، وأخرى ثقيلة حمقاء، فتفاوتهن في ذلك وخلو بعضهن منه يؤثر لا محالة تفاوتاً في محبة الزوج بعض أزواجه، ولو كان حريصاً على إظهار العدل بينهن، فلذلك قال: ﴿وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. وأقام الله ميزان العدل بقوله: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾، أي: لا يفرط أحدكم بإظهار الميل إلى إحداهن أشد الميل حتى يسوء الأخرى بحيث تصير الأخرى كالمعلقة. فظهر أن متعلق ﴿تَمِيلُوا﴾ مقدر بإحداهن، وأن ضمير (تذروها) المنصوب عائد إلى غير المتعلق المحذوف بالقرينة، وهو إيجاز بديع.

والمعلقة: هي المرأة التي يهجرها زوجها هجراً طويلًا، فلا هي مطلقة ولا هي زوجة، وفي حديث أم زرع: «**زوجي العَشَنَّق إن أنطِق أطلَّق وإن أسكت أعلَّق**»، وقالت ابنة الحُمارس:

إنْ هـي إلا حِـظَـةٌ أو تَـطـلـيـق ... أو صـلَـف أو بـيـنَ ذاك تـعـلـيـق[1]

وقد دل قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾ على أن

---

(1) هذا الرجز منسوب لامرأة يقال لها ابنة الحُمارس (بضم الحاء وتخفيف الميم) البكرية. وفي رواية: إن هي إلا حظوة، وهي رواية إصلاح المنطق. والحظة بكسر الحاء والحظوة بضم الحاء وكسرها: المكانة والقبول عند الزوج. والصلف ضدها، والتعليق: الهجران المستمر. والضمير في قولها: إن هي يعود إلى المرأة، ومعنى البيت: أنها إذا تزوجت لا تدري أتكون ذات حظوة عند الزوج أو يطلقها أو يكرهها أو يعلقها.

المحبة أمر قهري، وأن للتعلق بالمرأة أسباباً توجبه قد لا تتوفر في بعض النساء، فلا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان، ولكن من الحب حظاً هو اختياري، وهو أن يرُوض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمُّل ما لا يلائمه من خُلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الألف بها والحنو عليها اختياراً بطول التكرر والتعود، ما يقوم مقام الميل الطبيعي. فذلك من الميل إليها الموصى به في قوله: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾، أي: إلى إحداهن أو عن إحداهن.

ثم وسَّع الله عليهما إن لم تنجح المصالحة بينهما فأذن لهما في الفراق بقوله: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ﴾.

وفي قوله: ﴿يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ﴾ إشارة إلى أن الفراق قد يكون خيراً لهما لأن الفراق خير من سوء المعاشرة. ومعنى إغناء الله كلًّا: إغناؤه عن الآخر. وفي الآية إشارة إلى أن إغناء الله كلًّا إنما يكون عن الفراق المسبوق بالسعي في الصلح.

وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ تذييل وتنهية للكلام في حكم النساء.

[131 ـ 133] ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا (131) وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا (132) إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا (133)﴾.

جملة ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ معترضة بين الجمل التي قبلها المتضمِّنة التحريض على التقوى والإحسان وإصلاح الأعمال من قوله: ﴿وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا﴾ وقوله: ﴿وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا﴾ [النساء: 129] وبين جملة: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا﴾ الآية. فهذه الجملة تضمَّنت تذييلات لتلك الجمل السابقة، وهي مع ذلك تمهيد لما سيذكر بعدها من قوله: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إلخ، لأنها دليل لوجوب تقوى الله.

والمناسبة بين هذه الجملة والتي سبقتها: وهي جملة: ﴿يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ﴾ [النساء: 130] أن الذي له ما في السماوات وما في الأرض قادر على أن يغني كل أحد من سعته. وهذا تمجيد لله تعالى، وتذكير بأنه رب العالمين، وكناية عن عظيم سلطانه واستحقاقه للتقوى.

وجملة ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ عطف على جملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: 116].

وجعل الأمر بالتقوى وصية: لأن الوصية قول فيه أمر بشيء نافع جامع لخير كثير،

فلذلك كان الشأن في الوصية إيجاز القول لأنها يقصد منها وعي السامع، واستحضاره كلمة الوصية في سائر أحواله.

والتقوى تجمع الخيرات، لأنها امتثال الأوامر واجتناب المناهي، ولذلك قالوا: ما تكرر لفظ في القرآن ما تكرر لفظ التقوى، يعنون غير الأعلام، كاسم الجلالة.

وفي الحديث عن العرباض بن سارية: وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع فأوصنا، قال: «**أوصيكم بتقوى الله ﷻ والسمع والطاعة**». فذكرُ التقوى في ﴿أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾ إلخ تفسير لجملة ﴿وَصَّيۡنَا﴾، فأنْ فيه تفسيرية. والإخبار بأن الله أوصى الذين أوتوا الكتاب من قبل بالتقوى مقصود منه إلهاب همم المسلمين للتهمم بتقوى الله لئلا تفضلهم الأمم الذين من قبلهم من أهل الكتاب، فإن للائتساء أثراً بالغاً في النفوس، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: 183]. والمراد بـ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ اليهود والنصارى، فالتعريف في الكتاب تعريف الجنس فيصدق بالمتعدد.

والتقوى المأمور بها هنا منظور فيها إلى أساسها وهو الإيمان بالله ورسله، ولذلك قوبلت بجملة: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾.

وبيَّن بها عدم حاجته تعالى إلى تقوى الناس، ولكنها لصلاح أنفسهم، كما قال: ﴿إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: 7]. فقوله: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ كناية عن عدم التضرر بعصيان من يعصونه، ولذلك جعلها جواباً للشرط، إذ التقدير فإنه غني عنكم. وتأيد ذلك القصد بتذييلها بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدٗا﴾، أي: غنياً عن طاعتكم، محموداً لذاته، سواء حمده الحامدون وأطاعوه، أم كفروا وعصوه.

وقد ظهر بهذا أن جملة: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ﴾ معطوفة على جملة: ﴿أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾ فهي من تمام الوصية، أي: من مقول القول المعبر عنه بـ﴿وَصَّيۡنَا﴾، فيحسن الوقف على قوله: ﴿حَمِيدٗا﴾.

وأما جملة: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ١٣٢﴾ فهي عطف على جملة: ﴿وَلَقَدۡ وَصَّيۡنَا﴾، أتى بها تمهيداً لقوله: ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ﴾ فهي مراد بها معناها الكنائي الذي هو التمكن من التصرف بالإيجاد والإعدام، ولذلك لا يحسن الوقف على قوله: ﴿وَكِيلًا﴾. فقد تكررت جملة: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ هنا ثلاث مرات متتاليات متحدة لفظاً ومعنى أصلياً، ومختلفة الأغراض الكنائية المقصودة منها، وسبقتها جملة نظيرتهن: وهي ما تقدم من قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا ١٢٦﴾ [النساء: 126]، فحصل تكرارها أربع مرات في كلام متناسق.

فأما الأولى السابقة: فهي واقعة موقع التعليل لجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: 116]، ولقوله: ﴿وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: 116]، والتذييل لهما، والاحتراس لجملة: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ [النساء: 125]، كما ذكرناه آنفاً.

وأما الثانية التي بعدها: فواقعة موقع التعليل لجملة ﴿يُغۡنِ ٱللَّهُ كُلّٗا مِّن سَعَتِهِۦۚ﴾.

وأما الثالثة التي تليها: فهي علة للجواب المحذوف، وهو جواب قوله: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ﴾ ؛ فالتقدير: وإن تكفروا فإن الله غني عن تقواكم وإيمانكم، فإن له ما في السماوات وما في الأرض وكان ولا يزال غنياً حميداً.

وأما الرابعة التي تليها: فعاطفة على مقدر معطوف على جواب الشرط تقديره: وإن تكفروا بالله وبرسوله فإن الله وكيل عليكم ووكيل عن رسوله وكفى بالله وكيلًا.

وجملة ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ﴾ واقعة موقع التفريع عن قوله: ﴿غَنِيًّا حَمِيدًا﴾. والخطاب بقوله: ﴿أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ للناس كلهم الذين يسمعون الخطاب تنبيهاً لهم بهذا النداء. ومعنى ﴿وَيَأۡتِ بِـَٔاخَرِينَۚ﴾ يوجد ناساً آخرين يكونون خيراً منكم في تلقي الدين.

وقد علم من مقابلة قوله: ﴿أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ بقوله: «آخرين» أن المعنى بناس آخرين غير كافرين، على ما هو الشائع في الوصف بكلمة آخر أو أخرى، بعد ذكر مقابل للموصوف، أن يكون الموصوف بكلمة آخر بعضاً من جنس ما عطف هو عليه باعتبار ما جعله المتكلم جنساً في كلامه، بالتصريح أو التقدير.

وقد ذهب بعض علماء اللغة إلى لزوم ذلك، واحتفل بهذه المسألة الحريري في «درة الغواص». وحاصلها: أن الأخفش الصغير، والحريري، والرضي، وابن يسعون، والصقلي، وأبا حيان، ذهبوا إلى اشتراط اتحاد جنس الموصوف بكلمة آخر وما تصرف منها مع جنس ما عطف هو عليه، فلا يجوز عندهم أن تقول: ركبت فرساً وحماراً آخر، ومثلوا لما استكمل الشرط بقوله تعالى: ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ﴾ [البقرة: 184]، ثم قال: ﴿فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: 185] وبقوله: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم: 19، 20] فوصف مناة بالأخرى لأنها من جنس اللات والعزى في أنها صنم، قالوا: ومثل كلمة آخر في هذا كلمات: سائر، وبقية، وبعض، فلا تقول: أكرمت رجلًا وتركت سائر النساء. ولقد غلا بعض هؤلاء النحاة فاشترطوا الاتحاد بين الموصوف بآخر وبين ما عطف هو عليه حتى في الإفراد وضده. قاله ابن يسعون والصقلي، وردّه ابن هشام في التذكرة محتجاً بقول ربيعة بن مكدم:

ولقد شفعتهما بآخر ثالث وأبى الفرار لي الغداة تكرمي

وبقول أبي حية النميري:

وكنت أمشي على رجلين معتدلًا   فصرت أمشي على أخرى من الشَّجَرِ

وقال قوم بلزوم الاتحاد في التذكير وضده، واختاره ابن جني، وخالفهم المبرد، واحتج المبرد بقول عنترة:

والخيلُ تقتحم الغبارَ عَوابسا   من بين شَيْظَمةٍ وآخر شَيْظم

وذهب الزمخشري وابن عطية إلى عدم اشتراط اتحاد الموصوف بآخر مع ما عطف هو عليه، ولذلك جوَّزا في هذه الآية أن يكون المعنى: ويأت بخلق آخرين غير الإنس.

واتفقوا على أنه لا يجوز أن يوصف بكلمة آخر موصوف لم يتقدمه ذكر مقابل له أصلًا، فلا تقول: جاءني آخر، من غير أن تتكلم بشيء قبلُ، لأن معنى آخر معنى مغاير في الذات مجانس في الوصف. وأما قول كُثير:

صلّى على عزّة الرحمٰنُ وابنتِها   لُبْنَى وصلّى على جاراتها الأُخَر

فمحمول على أنه جعل ابنتها جارة، أو أنه أراد: صلى على حبائبي: عزة وابنتها وجاراتها حبائبي الأُخر.

وقال أبو الحسن: لا يجوز ذلك إلا في الشعر، ولم يأت عليه بشاهد.

قال أبو الحسن: وقد يجوز ما امتنع من ذلك بتأويل، نحو: رأيت فرساً وحماراً آخر بتأويل أنه دابة. وقول امرئ القيس:

إذا قلت هذا صاحبي ورضيتُه   وقرّت به العينان بُدِّلتُ آخرا

قلت: وقد يجعل بيت كُثير من هذا، ويكون الاعتماد على القرينة.

وقد عد في هذا القبيل قول العرب: تربت يمين الآخر، وفي الحديث: قال الأعرابي للنبي ﷺ: إن الآخر وقع على أهله في رمضان كناية عن نفسه، وكأنه من قبيل التجريد، أي: جرد من نفسه شخصاً تنزيهاً لنفسه من أن يتحدث عنها بما ذكره. وفي حديث الأسلمي في الموطأ: أنه قال لأبي بكر: «إن الآخر قد زنى»، وبعض أهل الحديث يضبطونه ـ بالقصر وكسر الخاء ـ، وصوَّبه المحققون.

وفي الآية إشارة إلى أن الله سيخلف من المشركين قوماً آخرين مؤمنين، فإن الله أهلك بعض المشركين على شركه بعد نزول هذه الآية، ولم يشأ إهلاك جميعهم. وفي الحديث: «**لعل الله أن يخرج من أصلابهم من يعبده**».

[134] ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾.

لما كان شأن التقوى عظيماً على النفوس، لأنها يصرفها عنها استعجال الناس لمنافع الدنيا على خيرات الآخرة، نبههم الله إلى أن خير الدنيا بيد الله، وخير الآخرة أيضاً، فإن اتقوه نالوا الخيرين.

ويجوز أن تكون الآية تعليماً للمؤمنين أن لا يصدَّهم الإيمان عن طلب ثواب الدنيا، إذ الكل من فضل الله. ويجوز أن تكون تذكيراً للمؤمنين بأن لا يلهيهم طلب خير الدنيا عن طلب الآخرة، إذ الجمع بينهما أفضل، وكلاهما من عند الله، على نحو قوله: ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟﴾ [البقرة: 200 ـ 202].

أو هي تعليم للمؤمنين أن لا يطلبوا خير الدنيا من طرق الحرام، فإن في الحلال سعة لهم ومندوحة، وليتطلبوه من الحلال يسهِّل لهم الله حصوله، إذ الخير كله بيد الله، فيوشك أن يحرم من يتطلبه من وجه لا يرضيه أو لا يبارك له فيه.

والمراد بالثواب في الآية معناه اللغوي دون الشرعي، وهو الخير وما يرجع به طالب النفع من وجوه النفع، مشتق من ثاب بمعنى رجع. وعلى الاحتمالات كلها فجواب الشرط بـ(من كان يريد ثواب الدنيا) محذوف، تدل عليه علته، والتقدير: من كان يريد ثواب الدنيا فلا يعرض عن دين الله، أو فلا يصد عن سؤاله، أو فلا يقتصر على سؤاله، أو فلا يحصله من وجوه لا ترضي الله تعالى: كما فعل بنو أبيرق وأضرابهم، وليتطلبه من وجوه البر لأن فضل الله يسع الخيرين، والكل من عنده. وهذا كقول القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبته ... فأيُّ رجال بادية ترانا

التقدير: فلا يغترر أو لا يبتهج بالحضارة، فإن حالنا دليل على شرف البداوة.

[135] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾.

انتقال من الأمر بالعدل في أحوال معينة من معاملات اليتامى والنساء إلى الأمر بالعدل الذي يعم الأحوال كلها، وما يقارنه من الشهادة الصادقة، فإن العدل في الحكم

وأداء الشهادة بالحق هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، والانحراف عن ذلك ولو قِيد أنمُلة يجر إلى فساد متسلسل.

وصيغة ﴿قَوَّٰمِينَ﴾ دالة على الكثرة المراد لازمها، وهو عدم الإخلال بهذا القيام في حال من الأحوال.

والقسط العدل، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿قَآئِمًا بِالْقِسْطِ﴾ في سورة آل عمران [18]. وعدل عن لفظ العدل إلى كلمة القسط لأن القسط كلمة معربة أدخلت في كلام العرب لدلالتها في اللغة المنقولة منها على العدل في الحكم، وأما لفظ العدل فأعم من ذلك، ويدل لذلك تعقيبه بقوله: ﴿شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ فإن الشهادة من علائق القضاء والحكم.

و﴿لِلَّهِ﴾ ظرف مستقر حال من ضمير ﴿شُهَدَآءَ﴾، أي: لأجل الله، وليست لام تعدية ﴿شُهَدَآءَ﴾ إلى مفعوله، ولم يذكر تعلق المشهود له بمتعلقه وهو وصف ﴿شُهَدَآءَ﴾ لإشعار الوصف بتعيينه، أي: المشهود له بحق. وقد جمعت الآية أصلي التحاكم، وهما القضاء والشهادة.

وجملة ﴿وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ حالية، ﴿وَلَوْ﴾ فيها وصلية، وقد مضى القول في تحقيق موقع «لو» الوصلية عند قوله تعالى: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ في سورة آل عمران [91].

ويتعلق ﴿عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ بكل من ﴿قَوَّٰمِينَ﴾ و﴿شُهَدَآءَ﴾ ليشمل القضاء والشهادة.

والأنفس: جمع نفس؛ وأصلها أن تطلق على الذات، ويطلقها العرب أيضاً على صميم القبيلة، فيقولون: هو من بني فلان من أنفسهم.

فيجوز أن يكون ﴿أَنفُسِكُمْ﴾ هنا بالمعنى المستعمل به غالباً، أي: قوموا بالعدل على أنفسكم، واشهدوا لله على أنفسكم، أي: قضاء غالباً لأنفسكم وشهادة غالبة لأنفسكم، لأن حرف ﴿عَلَىٰٓ﴾ مؤذن بأن متعلقه شديد فيه كلفة على المجرور بعلى، أي: ولو كان قضاء القاضي منكم وشهادة الشاهد منكم بما فيه ضر وكراهة للقاضي والشاهد، وهذا أقصى ما يبالغ عليه في الشدة والأذى، لأن أشق شيء على المرء ما يناله من أذى وضر في ذاته، ثم ذكر بعد ذلك الوالدان والأقربون لأن أقضية القاضي وشهادة الشاهد فيما يلحق ضراً ومشقة بوالديه وقرابته أكثر من قضائه وشهادته فيما يؤول بذلك على نفسه.

ويجوز أن يراد: ولو على قبيلتكم أو والديكم وقرابتكم. وموقع المبالغة المستفادة من «لو» الوصلية أنه كان من عادة العرب أن ينتصروا بمواليهم من القبائل ويدفعوا عنهم

ما يكرهونه، ويرون ذلك من إباء الضيم، ويرون ذلك حقاً عليهم، ويعدون التقصير في ذلك مسبَّة وعاراً يقضي منه العجب. قال مرة بن عداء الفقسي:

رأيت مواليّ الألى يخذلونني ... على حدَثان الدهر إذ يتقلَّب

ويعدون الاهتمام بالآباء والأبناء في الدرجة الثانية، حتى يقولون في الدعاء: فداك أبي وأمي، فكانت الآية تبطل هذه الحمية وتبعث المسلمين على الانتصار للحق والدفاع عن المظلوم. فإن أبيتَ إلا جعل الأنفس بمعنى ذوات الشاهدين، فاجعل عطف ﴿ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ بعد ذلك لقصد الاحتراس لئلا يظن أحد أنه يشهد بالحق على نفسه لأن ذلك حقه، فهو أمير نفسه فيه، وأنه لا يصلح له أن يشهد على والديه أو أقاربه لما في ذلك من المسبة والمعرة أو التأثم، وعلى هذا تكون الشهادة مستعملة في معنى مشترك بين الإقرار والشهادة، كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: 18].

وقوله: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا﴾ استئناف واقع موقع العلة لمجموع جملة: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾، أي: إن يكن المُقْسَط في حقه، أو المشهود له، غنياً أو فقيراً، فلا يكن غناه ولا فقره سبباً للقضاء له أو عليه والشهادة له أو عليه. والمقصود من ذلك التحذير من التأثر بأحوال يلتبس فيها الباطل بالحق لما يحف بها من عوارض يتوهم أن رعيها ضرب من إقامة المصالح، وحراسة العدالة، فلما أبطلت الآية التي قبلها التأثر للحمية أعقبت بهذه الآية لإبطال التأثر بالمظاهر التي تستجلب النفوس إلى مراعاتها فيتمحض نظرها إليها، وتغضي بسببها عن تمييز الحق من الباطل، وتذهل عنه، فمن النفوس من يتوهم أن الغنى يربأ بصاحبه عن أخذ حق غيره، يقول في نفسه: هذا في غنية عن أكل حق غيره، وقد أنعم الله عليه بعدم الحاجة. ومن الناس من يميل إلى الفقير رقة له، فيحسبه مظلوماً، أو يحسب أن القضاء له بمال الغني لا يضر الغني شيئاً؛ فنهاهم الله عن هذه التأثيرات بكلمة جامعة وهي قوله: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾. وهذا الترديد صالح لكل من أصحاب هذين التوهمين، فالذي يعظم الغني يدحض لأجله حق الفقير، والذي يرق للفقير يدحض لأجله حق الغني، وكلا ذلك باطل، فإن الذي يراعي حال الغني والفقير ويقدر إصلاح حال الفريقين هو الله تعالى.

فقوله: ﴿فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ ليس هو الجواب، ولكنه دليله وعلته، والتقدير: فلا يهمكم أمرهما عند التقاضي، فالله أولى بالنظر في شأنهما، وإنما عليكم النظر في الحق.

ولذلك فرَّع عليه قوله: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ﴾ فجعل الميل نحو الموالي والأقارب من الهوى، والنظر إلى الفقر والغنى من الهوى.

والغني: ضد الفقير، فالغنى هو عدم الاحتياج إلى شيء، وهو مقول عليه بالتفاوت، فيعرف بالمتعلق كقوله: كلانا غني عن أخيه حياته، ويُعرف بالعرف يقال: فلان غني، بمعنى له ثروة يستطيع بها تحصيل حاجاته من غير فضل لأحد عليه، فوجدان أجور الأجراء غنى، وإن كان المستأجر محتاجاً إلى الأجراء، لأن وجدان الأجور يجعله كغير المحتاج، والغنى المطلق لا يكون إلا لله تعالى.

والفقير: هو المحتاج، إلا أنه يقال: افتقر إلى كذا، بالتخصيص، فإذا قيل: هو فقير، فمعناه في العرف أنه كثير الاحتياج إلى فضل الناس، أو إلى الصبر على الحاجة لقلة ثروته، وكل مخلوق فقير فقراً نسبياً، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ﴾ [محمد: 38].

واسم ﴿يَكُنۡ﴾ ضمير مستتر عائد إلى معلوم من السياق، يدل عليه قوله: ﴿قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ من معنى التخاصم والتقاضي. والتقدير: إن يكن أحد الخصمين من أهل هذا الوصف أو هذا الوصف، والمراد الجنسان، و﴿أَوۡ﴾ للتقسيم، وتثنية الضمير في قوله: ﴿فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَا﴾ لأنه عائد إلى ﴿غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرًا﴾ باعتبار الجنس، إذ ليس القصد إلى فرد معين ذي غنى، ولا إلى فرد معين ذي فقر، بل فرد شائع في هذا الجنس وفي ذلك الجنس.

وقوله: ﴿أَن تَعۡدِلُواْۚ﴾ محذوف منه حرف الجر، كما هو الشأن مع ﴿أَنۡ﴾ المصدرية، فاحتمل أن يكون المحذوف لام التعليل فيكون تعليلًا للنهي، أي: لا تتبعوا الهوى لتعدلوا، واحتمل أن يكون المحذوف (عن)، أي: فلا تتبعوا الهوى عن العدل، أي: معرضين عنه. وقد عرفتُ قاضياً لا مطعن في ثقته وتنزهه، ولكنه كان مبتلًى باعتقاد أن مظنة القدرة والسلطان ليسوا إلا ظَلَمة: من أغنياء أو رجال. فكان يعتبر هذين الصنفين محقوقين فلا يستوفي التأمل من حججهما.

وبعد أن أمر الله تعالى ونهى وحذر، عقب ذلك كله بالتهديد فقال: ﴿وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾.

وقرأ الجمهور: ﴿تَلۡوُۥٓاْ﴾ ـ بلام ساكنة وواوين بعدها، أولاهما مضمومة ـ فهو مضارع لوى. واللَّي: الفتل والثني. وتفرعت من هذا المعنى الحقيقي معان شاعت فساوت الحقيقة، منها: عدول عن جانب وإقبال على جانب آخر، فإذا عدِّي بعن فهو انصراف عن المجرور بعن، وإذا عدي بإلى فهو انصراف عن جانب كان فيه، وإقبال على

المجرور بعلى، قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ﴾ [آل عمران: 153]، أي: لا تعطفون على أحد.

ومن معانيه: لوى عن الأمر تثاقل، ولوى أمره عنِّي أخفاه، ومنها: لَيّ اللسان، أي: تحريف الكلام في النطق به أو في معانيه، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ﴾ في سورة آل عمران [78]، وقوله: ﴿لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾ في هذه السورة [46]. فموقع فعل ﴿تَلْوُۥٓا۟﴾ هنا موقع بليغ لأنه صالح لتقدير متعلَّقه المحذوف مجروراً بحرف «عن» أو مجروراً بحرف «على» فيشمل معاني العدول عن الحق في الحكم، والعدول عن الصدق في الشهادة، أو التثاقل في تمكين المحق من حقه وأداء الشهادة لطالبها، أو الميل في أحد الخصمين في القضاء والشهادة.

وأما الإعراض فهو الامتناع من القضاء ومن أداء الشهادة والمماطلة في الحكم مع ظهور الحق، وهو غير اللي كما رأيت. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وخلف: ﴿وَإِن تَلُوا﴾ بلام مضمومة بعدها واو ساكنة فقيل: هو مضارع وَلِيَ الأمر، أي: باشره. فالمعنى: وإن تلوا القضاء بين الخصوم، فيكون راجعاً إلى قوله: ﴿أَن تَعْدِلُوا۟ۚ﴾ ولا يتجه رجوعه إلى الشهادة، إذ ليس أداء الشهادة بولاية. والوجه أن هذه القراءة تخفيف ﴿تَلْوُۥٓا۟﴾ نقلت حركة الواو إلى الساكن قبلها فالتقى واوان ساكنان فحذف أحدهما، ويكون معنى القراءتين واحداً.

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ كناية عن وعيد، لأن الخبير بفاعل السوء، وهو قدير، لا يعوزه أن يعذبه على ذلك، وأكدت الجملة بـ«إن» وبـ﴿كَانَ﴾.

[136] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾.

تذييل عُقب به أمر المؤمنين بأن يكونوا قوامين بالقسط شهداء لله، فأمرهم الله عقب ذلك بما هو جامع لمعاني القيام بالقسط والشهادة لله: بأن يؤمنوا بالله ورسله وكتبه، ويداوموا على إيمانهم، ويحذروا مسارب ما يخل بذلك.

ووصف المخاطبين بأنهم آمنوا، وإردافه بأمرهم بأن يؤمنوا بالله ورسله إلى آخره يرشد السامع إلى تأويل الكلام تأويلًا يستقيم به الجمع بين كونهم آمنوا وكونهم مأمورين بإيمان، ويجوز في هذا التأويل خمسة مسالك:

المسلك الأول: تأويل الإيمان في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ بأنه إيمان مختل منه بعض ما يحق الإيمان به، فيكون فيها خطاب لنفر من اليهود آمنوا، وهم عبدالله بن سلام، وأسد وأسيد ابنا كعب، وثعلبة بن قيس، وسلام ابن أخت عبدالله بن سلام،

وسلمة ابن أخيه، ويامين بن يامين، سألوا النبي ﷺ أن يؤمنوا به وبكتابه، كما آمنوا بموسى وبالتوراة، وأن لا يؤمنوا بالإنجيل، كما جاء في رواية الواحدي عن الكلبي، ورواه غيره عن ابن عباس.

المسلك الثاني: أن يكون التأويل في الإيمان المأمور به أنه إيمان كامل لا تشوبه كراهية بعض كتب الله، تحذيراً من ذلك. فالخطاب للمسلمين لأن وصف الدين الذين آمنوا صار كاللقب للمسلمين، ولا شك أن المؤمنين قد آمنوا بالله وما عطف على اسمه هنا، فالظاهر أن المقصود بأمرهم بذلك: إما زيادة تقرير ما يجب الإيمان به، وتكرير استحضارهم إياه حتى لا يذهلوا عن شيء منه اهتماماً بجميعه؛ وإما النهي عن إنكار الكتاب المنزل على موسى وإنكار نبوءته، لئلا يدفعهم بغض اليهود وما بينهم وبينهم من الشنآن إلى مقابلتهم بمثل ما يصرح به اليهود من تكذيب محمد ﷺ وإنكار نزول القرآن؛ وإما أريد به التعريض بالذين يزعمون أنهم يؤمنون بالله ورسله ثم ينكرون نبوءة محمد ﷺ وينكرون القرآن، حسداً من عند أنفسهم، ويكرهون بعض الملائكة لذلك، وهم اليهود، والتنبيه على أن المسلمين أكمل الأمم إيماناً، وأولى الناس برسل الله وكتبه، فهم أحرياء بأن يسودوا غيرهم لسلامة إيمانهم من إنكار فضائل أهل الفضائل، ويدل لذلك قوله عقبه ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ﴾، ويزيد ذلك تأييداً أنه قال: ﴿وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فعطفه على الأشياء التي من يكفر بها فقد ضل، مع أنه لم يأمر المؤمنين بالإيمان باليوم الآخر فيما أمرهم به، لأن الإيمان به يشاركهم فيه اليهود فلم يذكره فيما يجب الإيمان به، وذكره بعد ذلك تعريضاً بالمشركين.

المسلك الثالث: أن يراد بالأمر بالإيمان الدوام عليه تثبيتاً لهم على ذلك، وتحذيراً لهم من الارتداد، فيكون هذا الأمر تمهيداً وتوطئة لقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾، ولقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟﴾ [النساء: 137] الآية.

المسلك الرابع: أن الخطاب للمنافقين، يعني: يا أيها الذين أظهروا الإيمان أخلصوا إيمانكم حقاً.

المسلك الخامس: روي عن الحسن تأويل الأمر في قوله: ﴿ءَامِنُوا۟ بِاللَّهِ﴾ بأنه طلب لثباتهم على الإيمان الذي هم عليه، واختاره الجبائي. وهو الجاري على ألسنة أهل العلم، وبناءً عليه جعلوا الآية شاهداً لاستعمال صيغة الأمر في طلب الدوام. والمراد بـ«الكتاب الذي» أنزل من قبل الجنس، والتعريف للاستغراق يعني: والكتب التي أنزل الله من قبل القرآن، ويؤيده قوله بعده ﴿وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾.

وقرأ نافع، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف: ﴿نَزَّلَ﴾

و﴿أَنزَلَ﴾ كليهما ـ بالبناء للفاعل ـ وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو ـ بالبناء للنائب ـ.

وجاء في صلة وصف الكتاب ﴿ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ بصيغة التفعيل، وفي صلة الكتاب ﴿ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ بصيغة الإفعال تفنناً، أو لأن القرآن حينئذ بصدد النزول نجوماً، والتوراة يومئذ قد انقضى نزولها. ومن قال: لأن القرآن أنزل منجماً بخلاف غيره من الكتب فقد أخطأ، إذ لا يعرف كتاب نزل دَفعة واحدة.

[137] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴿١٣٧﴾﴾.

استئناف عن قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: 136] الآية، لأنه إذا كان الكفر كما علمت، فما ظنك بكفر مضاعف يعاوده صاحبه بعد أن دخل في الإيمان، وزالت عنه عوائق الاعتراف بالصدق، فكفره بئس الكفر. وقد قيل: إن الآية أشارت إلى اليهود لأنهم آمنوا بموسى ثم كفروا به، إذ عبدوا العجل، ثم آمنوا بموسى ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفراً بمحمد، وعليه فالآية تكون من الذم المتوجه إلى الأمة باعتبار فعل سلفها، وهو بعيد، لأن الآية حكم لا ذم، لقوله: ﴿لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾، فإن الأولين من اليهود كفروا إذ عبدوا العجل، ولكنهم تابوا فما استحقوا عدم المغفرة وعدم الهداية، كيف وقد قيل لهم: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 54]، ولأن المتأخرين منهم ما عبدوا العجل حتى يُعد عليهم الكفر الأول، على أن اليهود كفروا غير مرة في تاريخهم، فكفروا بعد موت سليمان وعبدوا الأوثان، وكفروا في زمن بختنصر.

والظاهر على هذا التأويل أن لا يكون المراد بقوله: ﴿ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا﴾ أنهم كفروا كفرة أخرى، بل المراد الإجمال، أي: ثم كفروا بعد ذلك، كما يقول الواقف: وأولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولاد أولادهم، لا يريد بذلك الوقوف عند الجيل الثالث، ويكون المراد من الآية أن الذين عرف من دأبهم الخفة إلى تكذيب الرسل، وإلى خلع ربقة الديانة، هم قوم لا يغفر لهم صنعهم، إذ كان ذلك عن استخفاف بالله ورسله.

وقيل: نزلت في المنافقين إذ كانوا يؤمنون إذا لقوا المؤمنين، فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا، ولا قصد حينئذ إلى عدد الإيمانات والكفرات. وعندي: أنه يعني أقواماً من العرب من أهل مكة كانوا يتجرون إلى المدينة فيؤمنون، فإذا رجعوا إلى مكة كفروا وتكرر منهم ذلك، وهم الذين ذُكروا عند تفسير قوله: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء: 88].

وعلى الوجوه كلها فاسم الموصول من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ....كَفَرُواْ﴾ مراد منه فريق معهود، فالآية وعيد لهم ونذارة بأن الله حرمهم الهدى فلم يكن ليغفر لهم، لأنه حرمهم سبب المغفرة، ولذلك لم تكن الآية دالة على أن من أحوال الكفر ما لا ينفع الإيمان بعده. فقد أجمع المسلمون على أن الإيمان يَجُبُّ ما قبله، ولو كفر المرء مائة مرة، وأن التوبة من الذنوب كذلك، وقد تقدم شبه هذه الآية في آل عمران [90] وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾.

فإن قلت: إذا كان كذلك فهؤلاء القوم قد علم الله أنهم لا يؤمنون وأخبر بنفي أن يهديهم وأن يغفر لهم، فإذن لا فائدة في الطلب منهم أن يؤمنوا بعد هذا الكلام، فهل هم مخصوصون من آيات عموم الدعوة.

قلت: الأشخاص الذين علم الله أنهم لا يؤمنون، كأبي جهل، ولم يخبر نبيَّه بأنهم لا يؤمنون فهم مخاطبون بالإيمان مع عموم الأمة، لأن علم الله تعالى بعدم إيمانهم لم ينصب عليه أمارة، كما علم من مسألة التكليف بالمحال العارض في أصول الفقه، وأما هؤلاء فلو كانوا معروفين بأعيانهم لكانت هذه الآية صارفة عن دعوتهم إلى الإيمان بعد، وإن لم يكونوا معروفين بأعيانهم فالقول فيهم كالقول فيمن علم الله عدم إيمانه ولم يخبر به، وليس ثمة ضابط يتحقق به أنهم دعوا بأعيانهم إلى الإيمان بعد هذه الآية ونحوها.

والنفي في قوله: ﴿لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ أبلغ من: لا يغفر الله لهم، لأن أصل وضع هذه الصيغة للدلالة على أن اسم كان لم يُجعل ليصدر منه خبرها، ولا شك أن الشيء الذي لم يُجعل لشيء يكون نابياً عنه، لأنه ضد طبعه، ولقد أبدع النحاة في تسمية اللام، التي بعد كان المنفية: لام الجحود.

[138 ـ 141] ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾.

استئناف ابتدائي ناشئ عن وصف ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾ [النساء: 137]، فإن أولئك كانوا مظهرين الكفر بمحمد ﷺ، وكان ثمة طائفة

تبطن الكفر وهم أهل النفاق، ولما كان التظاهر بالإيمان ثم تعقيبه بالكفر ضرباً من التهكم بالإسلام وأهله، جيء في جزاء عملهم بوعيد مناسب لتهكمهم بالمسلمين، فجاء به على طريقة التهكم إذ قال: ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾، فإن البشارة هي الخبر بما يفرح المخبَر به، وليس العذاب كذلك. وللعرب في التهكم أساليب كقول شقيق بن سُليك الأسدي:

أتاني من أبي أنسٍ وعيدٌ ... فَسُلّى لِغَيظَةِ الضّحاكِ جسمي

وقول النابغة:

فإنّك سوف تحلُم أو تَنَاهَى ... إذا ما شِبْت أو شَاب الغُراب

وقول ابن زَيَّابة:

نُبِّئْتُ عَمْرًا غارزًا رأسَه ... في سِنَةٍ يُوعِد أخوالَهُ

وتلكَ منه غير مأمونَةٍ ... أنْ يَفعل الشيءَ إذا قَالَهُ

ومجيء صفتهم بطريقة الموصول لإفادة تعليل استحقاقهم العذاب الأليم، أي: لأنهم اتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين، أي: اتخذوهم أولياء لأجل مضادة المؤمنين. والمراد بالكافرين مشركو مكة، أو أحبار اليهود، لأنه لم يبق بالمدينة مشركون صرحاء في وقت نزول هذه السورة، فليس إلا منافقون ويهود.

وجملة: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ﴾ استئناف بياني باعتبار المعطوف وهو ﴿فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ﴾ وقوله: ﴿أَيَبْتَغُونَ﴾ هو منشأ الاستئناف، وفي ذلك إيماء إلى أن المنافقين لم تكن موالاتهم للمشركين لأجل المماثلة في الدين والعقيدة، لأن معظم المنافقين من اليهود، بل اتخذوهم ليعتزوا بهم على المؤمنين، وإيماء إلى أن المنافقين شعروا بالضعف فطلبوا الاعتزاز، وفي ذلك نهاية التجهيل والذم. والاستفهام إنكار وتوبيخ، ولذلك صح التفريع عنه بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾، أي: لا عزة إلا به، لأن الاعتزاز بغيره باطل. كما قيل: من اعتز بغير الله هان. وإن كان المراد بالكافرين اليهود فالاستفهام تهكم بالفريقين كقول المثل: كالمستغيث من الرمضاء بالنار. وهذا الكلام يفيد التحذير من مخالطتهم بطريق الكناية.

وجملة ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ إلخ يجوز أن تكون معطوفة على جملة: ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ تذكيراً للمسلمين بما كانوا أُعلموا به مما يؤكد التحذير من مخالطتهم، فضمير الخطاب موجه إلى المؤمنين، وضمائر الغيبة إلى المنافقين، ويجوز أن تكون في موضع الحال من ضمير ﴿يَتَّخِذُونَ﴾، فيكون ضمير الخطاب في قوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ خطاباً لأصحاب الصلة من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾ على طريقة

الالتفات، كأنهم بعد أن أجريت عليهم الصلة صاروا معينين معروفين، فالتفت إليهم بالخطاب، لأنهم يعرفون أنهم أصحاب تلك الصلة، فلعلهم أن يقلعوا عن موالاة الكافرين. وعليه فضمير الخطاب للمنافقين، وضمائر الغيبة للكافرين، والذي نزّل في الكتاب هو آيات نزلت قبل نزول هذه السورة في القرآن: في شأن كفر الكافرين والمنافقين واستهزائهم.

قال المفسرون: إن الذي أحيل عليه هنا هو قوله تعالى في سورة الأنعام [68]: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ لأن شأن الكافرين يسري إلى الذين يتخذونهم أولياء، والظاهر أن الذي أحال الله عليه هو ما تكرر في القرآن من قبل نزول هذه السورة نحو قوله في البقرة [14]: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ مما حصل من مجموعه تقرر هذا المعنى.

و﴿أَنْ﴾ في قوله: ﴿أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ﴾ تفسيرية، لأن ﴿نَزَّلَ﴾ تضمن معنى الكلام دون حروف القول، إذ لم يقصد حكاية لفظ: «ما نزل» بل حاصل معناه. وجعلها بعضهم مخففة من الثقيلة واسمها ضمير شأن محذوفاً، وهو بعيد.

وإسناد الفعلين: ﴿يُكْفَرُ﴾، ﴿وَيُسْتَهْزَأُ﴾ إلى المجهول لتتأتى، بحذف الفاعل، صلاحية إسناد الفعلين إلى الكافرين والمنافقين. وفيه إيماء إلى أن المنافقين يركنون إلى المشركين واليهود لأنهم يكفرون بالآيات ويستهزئون، فتنثلج لذلك نفوس المنافقين، لأن المنافقين لا يستطيعون أن يتظاهروا بذلك للمسلمين فيشفي غليلهم أن يسمع المسلمون ذلك من الكفار.

وقد جعل زمان كفرهم واستهزائهم هو زمن سماع المؤمنين آيات الله. والمقصود أنه زمن نزول آيات الله أو قراءة آيات الله، فعدل عن ذلك إلى سماع المؤمنين، ليشير إلى عجيب تضاد الحالين، ففي حالة اتصاف المنافقين بالكفر بالله والهزل بآياته يتصف المؤمنون بتلقي آياته والإصغاء إليها وقصدِ الوعي لها والعمل بها.

وأعقب ذلك بتفريع النهي عن مجالستهم في تلك الحالة حتى ينتقلوا إلى غيرها، لئلا يتوسل الشيطان بذلك إلى استضعاف حرص المؤمنين على سماع القرآن، لأن للأخلاق عدوى، وفي المثل: تُعدي الصَّحاح مَبارِكَ الجُرْب.

وهذا النهي يقتضي الأمر بمغادرة مجالسهم إذا خاضوا في الكفر بالآيات والاستهزاء بها. وفي النهي عن القعود إليهم حكمة أخرى: وهي وجوب إظهار الغضب لله من ذلك كقوله: ﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: 1].

و﴿حَتَّىٰ﴾ حرف يعطف غاية الشيء عليه، فالنهي عن القعود معهم غايته أن يكفوا عن الخوض في الكفر بالآيات والاستهزاء بها.

وهذا الحكم تدريج في تحريم موالاة المسلمين للكافرين، جُعل مبدأ ذلك أن لا يحضروا مجالس كفرهم ليظهر التمايز بين المسلمين الخلَّص وبين المنافقين، ورخص لهم القعود معهم إذ خاضوا في حديث غير حديث الكفر، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٢٣ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ﴾ [التوبة: 23، 24].

وجعل جواب القعود معهم المنهي عنه أنهم إذا لم ينتهوا عن القعود معهم يكونون مثلهم في الاستخفاف بآيات الله إذ قال: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ﴾ فإن إذن حرف جواب وجزاء لكلام ملفوظ به أو مقدر. والمجازاة هنا لكلام مقدر دل عليه النهي عن القعود معهم؛ فإن التقدير: إن قعدتم معهم إذن إنكم مثلهم. ووقوع إذن جزاء لكلام مقدر شائع في كلام العرب كقول العنبري:

لو كنتُ من مازن لم تستبح إبلي ... بنو اللقيطة من ذُهل بن شَيْبَانا
إذنْ لقام بنصري مَعْشَر خُشُن ... عند الحفيظة إن ذُو لَوْثَةٍ لانا

قال المرزوقي في شرح الحماسة: وفائدة (إذن) هو أنه أخرج البيت الثاني مخرج جواب قائل له: ولو استباحوا ماذا كان يفعل بنو مازن؟ فقال: إذن لقام بنصري معشر خشن.

قلت: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝٤٨﴾ [العنكبوت: 48]. التقدير: فلو كنت تتلو وتخط إذن لارتاب المبطلون. فقد علم أن الجزاء في قوله: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ﴾ عن المنهي عنه لا عن النهي، كقول الراجز، وهو من شواهد اللغة والنحو:

لا تَتْرُكَنِّي فيهم شَطِيرا ... إنِّي إذَنْ أهْلِكَ أو أطِيرا

والظاهر أن فريقاً من المؤمنين كانوا يجلسون هذه المجالس فلا يقدمون على تغيير هذا ولا يقومون عنهم تقية لهم فنهوا عن ذلك. وهذه المماثلة لهم خارجة مخرج التغليظ والتهديد والتخويف، ولا يصير المؤمن منافقاً بجلوسه إلى المنافقين، وأريد المماثلة في المعصية لا في مقدارها، أي: أنكم تصيرون مثلهم في التلبس بالمعاصي.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ تحذير من أن يكونوا مثلهم، وإعلام بأن الفريقين سواء في عداوة المؤمنين، ووعيد للمنافقين بعدم جدوى إظهارهم الإسلام لهم.

وجملة ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ﴾ صفة للمنافقين وحدهم بدليل قوله: ﴿وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ﴾.

والتربص حقيقة في المكث بالمكان، وقد مر قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ في سورة البقرة [228]. وهو مجاز في الانتظار وترقب الحوادث. وتفصيله قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ الآيات. وجعل ما يحصل للمسلمين فتحاً لأنه انتصار دائم، ونسب إلى الله لأنه مقدِّره ومريده بأسباب خفية ومعجزات بينة. والمراد بـ«الكافرين» هم المشركون من أهل مكة وغيرهم لا محالة، إذ لا حظ لليهود في الحرب، وجعل ما يحصل لهم من النصر نصيباً تحقيراً له، والمراد نصيب من الفوز في القتال.

والاستحواذ: الغلبة والإحاطة، أبقوا الواو على أصلها ولم يقلبوها ألفاً بعد الفتحة على خلاف القياس. وهذا أحد الأفعال التي صححت على خلاف القياس مثل: استجوب، وقد يقولون: استحاذ على القياس كما يقولون: استجاب واستصاب.

والاستفهام تقريري. ومعنى ﴿أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ﴾ ألم نتول شؤونكم ونحيط بكم إحاطة العناية والنصرة ونمنعكم من المؤمنين، أي: من أن ينالكم بأسهم، فالمنع هنا إما منع مكذوب يخيِّلونه الكفارَ واقعاً وهو الظاهر، وإما منع تقديري وهو كف النصرة عن المؤمنين، والتجسس عليهم بإبلاغ أخبارهم للكافرين، وإلقاء الأراجيف والفتن بين جيوش المؤمنين، وكل ذلك مما يُضعف بأس المؤمنين إن وقع، وهذا القول كان يقوله من يندس من المنافقين في جيش المسلمين في الغزوات، وخاصة إذا كانت جيوش المشركين قرب المدينة مثل غزوة الأحزاب.

وقوله: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ الفاء للفصيحة، والكلام إنذار للمنافقين وكفاية لمهم المؤمنين، بأن فوَّض أمر جزاء المنافقين على مكائدهم وخزعبلاتهم إليه تعالى.

وقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ تثبيت للمؤمنين، لأن مثل هذه الأخبار عن دخائل الأعداء وتألبهم: من عدو مجاهر بكفره، وعدو مصانع مظهر للأخوة، وبيان هذه الأفعال الشيطانية البالغة أقصى المكر والحيلة، يثير مخاوف في نفوس المسلمين وقد يخيل لهم مهاوي الخيبة في مستقبلهم، فكان من شأن التلطف بهم أن يعقب ذلك التحذير بالشد على العضد، والوعد بحسن العاقبة، فوعدهم الله بأن لا يجعل للكافرين، وإن تألبت عصاباتهم، واختلفت مناحي كفرهم، سبيلًا على المؤمنين.

والمراد بـ«السبيل» طريق الوصول إلى المؤمنين بالهزيمة والغلبة، بقرينة تعديته بـ«على»، ولأن سبيل العدو إلى عدوه هو السعي إلى مضرته، ولو قال لك الحبيب: لا سبيل إليك، لتحسَّرت؛ ولو قال لك العدو: لا سبيل إليك، لتهللت بِشراً، فإذا عدِّي بعلى صار نصًّا في سبيل الشر والأذى. فالآية وعد محض دنيوي، وليست من التشريع في شيء، ولا من أمور الآخرة في شيء لنبو المقام عن هذين.

فإن قلت: إذا كان وعداً لم يجز تخلُّفه، ونحن نرى الكافرين ينتصرون على المؤمنين انتصاراً بيِّناً، وربما تملكوا بلادهم وطال ذلك، فكيف تأويل هذا الوعد؟

قلت: إن أريد بالكافرين والمؤمنين الطائفتان المعهودتان بقرينة القصة فالإشكال زائل، لأن الله جعل عاقبة النصر أيامئذ للمؤمنين وقطع دابر القوم الذين ظلموا فلم يلبثوا أن ثقفوا وأخذوا وقتلوا تقتيلًا، ودخلت بقيتهم في الإسلام فأصبحوا أنصاراً للدين؛ وإن أريد العموم فالمقصود من المؤمنين المؤمنون الخلص الذين تلبسوا بالإيمان بسائر أحواله وأصوله وفروعه، ولو استقام المؤمنون على ذلك لما نال الكافرون منهم منالًا، ولدفعوا عن أنفسهم خيبة وخبالًا.

[142، 143] ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿142﴾ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿143﴾﴾.

استئناف ابتدائي، فيه زيادة بيان لمساويهم. والمناسبة ظاهرة. وتأكيد الجملة بحرف ﴿إِنَّ﴾ لتحقيق حالتهم العجيبة وتحقيق ما عقبها من قوله: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾.

وتقدم الكلام على معنى مخادعة المنافقين الله تعالى في سورة البقرة [9] عند قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾.

وزادت هذه الآية بقوله: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾، أي: فقابلهم بمثل صنيعهم، فكما كان فعلهم مع المؤمنين المتبعين أمر الله ورسوله خداعاً لله تعالى، كان إمهال الله لهم في الدنيا حتى اطمأنوا وحسبوا أن حيلتهم وكيدهم راجا على المسلمين وأن الله ليس ناصرهم، وإنذاره المؤمنين بكيدهم حتى لا تنطلي عليهم حيلهم، وتقدير أخذه إياهم بأَخَرَة، شبيهاً بفعل المخادع جزاءً وفاقاً. فإطلاق الخداع على استدراج الله إياهم استعارة تمثيلية، وحسَّنتها المشاكلة؛ لأن المشاكلة لا تعدو أن تكون استعارة لفظ لغير معناه مع مزيد مناسبة مع لفظ آخر مثل اللفظ المستعار. فالمشاكلة ترجع إلى التلميح، أي: إذا لم

تكن لإطلاق اللفظ على المعنى المراد علاقة بين معنى اللفظ والمعنى المراد إلا محاكاة اللفظ، سميت مشاكلة كقول أبي الرقعمق:

قالوا: اقترحْ شيئاً نُجد لك طبخه قلتُ اطبخوا لي جُبَّةً وقَميصا

و﴿كُسَالَىٰ﴾ جمع كسلان على وزن فُعالى، والكسلان المتصف بالكسل، وهو الفتور في الأفعال لسآمة أو كراهية. والكسل في الصلاة مؤذن بقلة اكتراث المصلي بها وزهده في فعلها، فلذلك كان من شيم المنافقين. ومن أجل ذلك حذرت الشريعة من تجاوز حد النشاط في العبادة خشية السآمة، ففي الحديث: «**عليكم من الأعمال بما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا**». ونهى عن الصلاة والإنسان يريد حاجته، وعن الصلاة عند حضور الطعام، كل ذلك ليكون إقبال المؤمن على الصلاة بشَرَه وعزم، لأن النفس إذا تطرقتها السآمة من الشيء دبت إليها كراهيته دبيباً حتى تتمكن منها الكراهية، ولا خطر على النفس مثل أن تكره الخير.

و﴿كُسَالَىٰ﴾ حال لازمة من ضمير ﴿قَامُوٓاْ﴾، لأن قاموا لا يصلح أن يقع وحده جواباً لإذا التي شرطها ﴿قَامُوٓاْ﴾، لأنه لو وقع مجرداً لكان الجواب عين الشرط، فلزم ذكر الحال، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِاللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾ [الفرقان: 72] وقول الأحوص الأنصاري:

فإذا تزول تزول عن متخمِّط تخشى بوادره على الأقران

وجملة: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ﴾ حال ثانية، أو صفة لـ﴿كُسَالَىٰ﴾، أو جملة مستأنفة لبيان جواب من يسأل: ماذا قصدهم بهذا القيام للصلاة وهلّا تركوا هذا القيام من أصله، فوقع البيان بأنهم يراؤون بصلاتهم الناس. و﴿يُرَآءُونَ﴾ فعل يقتضي أنهم يُرون الناس صلاتهم ويُريهم الناس. وليس الأمر كذلك، فالمفاعلة هنا لمجرد المبالغة في الإراءة، وهذا كثير في باب المفاعلة.

وقوله: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ معطوف على ﴿يُرَآءُونَ﴾ إن كان ﴿يُرَآءُونَ﴾ حالًا أو صفة، وإن كان ﴿يُرَآءُونَ﴾ استئناف فجملة ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ﴾ حال، والواو واو الحال، أي: ولا يذكرون الله بالصلاة إلا قليلًا. فالاستثناء إما من أزمنة الذكر، أي: إلا وقتاً قليلًا، وهو وقت حضورهم مع المسلمين إذ يقومون إلى الصلاة معهم حينئذ فيذكرون الله بالتكبير وغيره، وإما من مصدر ﴿يَذْكُرُونَ﴾، أي: إلا ذكراً قليلًا في تلك الصلاة التي يراءون بها، وهو الذكر الذي لا مندوحة عن تركه مثل: التأمين، وقول ربنا لك الحمد، والتكبير، وما عدا ذلك لا يقولونه من تسبيح الركوع،

وقراءة ركعات السر. ولك أن تجعل جملة: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ﴾ معطوفة على جملة: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ﴾، فهي خبر عن خصالهم، أي: هم لا يذكرون الله في سائر أحوالهم إلا حالًا قليلًا أو زمناً قليلًا وهو الذكر الذي لا يخلو عنه عبد يحتاج لربه في المنشط والمكره، أي: أنهم ليسوا مثل المسلمين الذين يذكرون الله على كل حال، ويكثرون من ذكره. وعلى كل تقدير فالآية أفادت عبوديتهم وكفرهم بنعمة ربهم زيادة على كفرهم برسوله وقرآنه.

ثم جاء بحال تعبر عن جامع نفاقهم وهي قوله: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ وهو حال من ضمير ﴿يُرَآءُونَ﴾.

والمذبذب اسم مفعول من الذبذبة. يقال: ذبذبه فتذبذب. والذبذبة: شدة الاضطراب من خوف أو خجل، قيل: إن الذبذبة مشتقة من تكرير ذب إذا طرد، لأن المطرود يعجل ويضطرب، فهو من الأفعال التي أفادت كثرة المصدر بالتكرير، مثل زلزل ولملم بالمكان وصلصل وكبكب، وفيه لغة بدالين مهملتين، وهي التي تجري في عاميتنا اليوم، يقولون: رجل مدبدب، أي: يفعل الأشياء على غير صواب ولا توفيق. فقيل: إنها مشتقة من الدُّبَّة بضم الدال وتشديد الباء الموحدة، أي: الطريقة، بمعنى أنه يسلك مرة هذا الطريق ومرة هذا الطريق.

والإشارة بقوله: ﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ إلى ما استفيد من قوله: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ﴾ لأن الذي يقصد من فعله إرضاء الناس لا يلبث أن يصير مذبذباً، إذ يجد في الناس أصنافاً متباينة المقاصد والشهوات. ويجوز جعل الإشارة راجعة إلى شيء غير مذكور، ولكن إلى ما من شأنه أن يشار إليه، أي: مذبذبين بين طرفين كالإيمان والكفر.

وجملة ﴿لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ صفة لـ ﴿مُّذَبْذَبِينَ﴾ لقصد الكشف عن معناه لما فيه من خفاء الاستعارة، أو هي بيان لقوله: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾. و﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ أحدهما إشارة إلى المؤمنين، والآخر إشارة إلى الكافرين من غير تعيين، إذ ليس في المقام إلا فريقان فأيها جعلته مشاراً إليه بأحد اسمي الإشارة صح ذلك، ونظيره قوله تعالى: ﴿...فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾ [القصص: 15].

والتقدير: لا هم إلى المسلمين ولا هم إلى الكافرين. و﴿إِلَىٰ﴾ متعلقة بمحذوف دل عليه معنى الانتهاء، أي: لا ذاهبين إلى هذا الفريق ولا إلى الفريق الآخر، والذهاب الذي دلت عليه ﴿إِلَىٰ﴾ ذهاب مجازي وهو الانتماء والانتساب، أي: هم أضاعوا النسبتين فلا هم مسلمون ولا هم كافرون ثابتون، والعرب تأتي بمثل هذا التركيب المشتمل على «لا» النافية مكررة في غرضين: تارةً يقصدون به إضاعة الأمرين، كقول

إحدى نساء حديث أم زرع: «**لا سهل فيُرتقى ولا سمين فيُنتقل**» وقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿31﴾﴾ [القيامة: 31]، ﴿لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: 71]. وتارةً يقصدون به إثبات حالة وسط بين حالين، كقوله تعالى: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: 35] ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [البقرة: 68]، وقول زهير:

فـــلَا هُـــو أخـــفـــاهـــا ولـــم يَـــتَـــقَـــدم

وعلى الاستعمالين فمعنى الآية خفي، إذ ليس المراد إثبات حالة وسط للمنافقين بين الإيمان والكفر، لأنه لا طائل تحت معناه. فتعين أنه من الاستعمال الأول، أي: ليسوا من المؤمنين ولا من الكافرين، وهم في التحقيق، إلى الكافرين، كما دل عليه آيات كثيرة، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 139]، وقوله: ﴿وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 141]. فتعين أن المعنى أنهم أضاعوا الإيمان والانتماء إلى المسلمين، وأضاعوا الكفر بمفارقة نصرة أهله، أي: كانوا بحالة اضطراب وهو معنى التذبذب، والمقصود من هذا تحقيرهم وتنفير الفريقين من صحبتهم لينبذهم الفريقان.

وقوله: ﴿فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ الخطاب لغير معين، والمعنى: لن تجد له سبيلًا إلى الهدى بقرينة مقابلته بقوله: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ﴾.

[144] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿144﴾﴾.

أقبل على المؤمنين بالتحذير من موالاة الكافرين بعد أن شرح دخائلهم واستصناعهم للمنافقين لقصد أذى المسلمين، فعلم السامع أنه لولا عداوة الكافرين لهذا الدين لما كان النفاق، وما كانت تصاريف المنافقين، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فهي استئناف ابتدائي، لأنها توجيه خطاب بعد الانتهاء من الإخبار عن المنافقين بطريق الغيبة. وهذه آية جامعة للتحذير من موالاة الكافرين والمنافقين، ومن الوقوع في النفاق، لأن المنافقين تظاهروا بالإيمان ووالوا الكافرين. فالتحذير من موالاة الكافرين تحذير من الاستشعار بشعار النفاق، وتحذير من موالاة المنافقين الذين هم أولياء الكافرين. وتشهير بنفاق المنافقين، وتسجيل عليهم أن لا يقولوا: كنا نجهل أن الله لا يحب موالاة الكافرين.

والظاهر أن المراد بالكافرين هنا مشركو مكة وأهل الكتاب من أهل المدينة، لأن المنافقين كانوا في الأكثر موالين لأهل الكتاب.

وقوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ استئناف بياني، لأن النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء مما يبعث الناس على معرفة جزاء هذا الفعل مع ما ذكرناه من قصد التشهير بالمنافقين والتسجيل عليهم، أي: أنكم إن استمررتم على موالاة الكافرين جعلتم لله عليكم سلطاناً مبيناً، أي: حجة واضحة على فساد إيمانكم، فهذا تعريض بالمنافقين.

فالاستفهام مستعمل في معنى التحذير والإنذار مجازاً مرسلًا.

وهذا السلطان هو حجة الرسول عليهم بأنهم غير مؤمنين، فتجري عليهم أحكام الكفر، لأن الله عالم بما في نفوسهم لا يحتاج إلى حجة عليهم، أو أريد حجة افتضاحهم يوم الحساب بموالاة الكافرين، كقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]. ومن هنا يجوز أيضاً أن يكون المراد من الحجة قطع حجة من يرتكب هذه الموالاة والإعذار إليه.

[**145، 146**] ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿145﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَٱعْتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُواْ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿146﴾﴾.

عقب التعريض بالمنافقين من قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾ كما تقدم بالتصريح بأن المنافقين أشد أهل النار عذاباً. فإن الانتقال من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء إلى ذكر حال المنافقين يؤذن بأن الذين اتخذوا الكافرين أولياء معدودون من المنافقين، فإن لانتقالات جمل الكلام معاني لا يفيدها الكلام لما تدل عليه من ترتيب الخواطر في الفكر.

وجملة ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ مستأنفة استئنافاً بيانيا، ثانياً إذ هي عود إلى أحوال المنافقين. وتأكيد الخبر بـ﴿إِنَّ﴾ لإفادة أنه لا محيص لهم عنه.

والدرك: اسم جمع دَرَكة، ضد الدُّرج اسم جمع دَرَجة. والدركة المنزلة في الهبوط. فالشيء الذي يقصد أسفله تكون منازل التدلي إليه دركات، والشيء الذي يقصد أعلاه تكون منازل الرقي إليه درجات، وقد يطلق الاسمان على المنزلة الواحدة باختلاف الاعتبار، وإنما كان المنافقون في الدرك الأسفل، أي: في أذل منازل العذاب، لأن كفرهم أسوأ الكفر لم حف به من الرذائل.

وقرأ الجمهور: ﴿فِى ٱلدَّرَكِ﴾ ـ بفتح الراء ـ على أنه اسم جمع دركة ضد الدرجة. وقرأه عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف ـ بسكون الراء ـ وهما لغتان. ـ وفتح الراء ـ هو الأصل، وهو أشهر.

والخطاب في ﴿وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ لكل من يصح منه سماع الخطاب، وهو تأكيد للوعيد، وقطع لرجائهم، لأن العرب ألفوا الشفاعات والنجدات في المضائق. فلذلك كثر في القرآن تذييل الوعيد بقطع الطمع في النصير والفداء ونحوهما.

واستثنى من هذا الوعيد من آمن من المنافقين، وأصلح حاله، واعتصم بالله دون الاعتزاز بالكافرين، وأخلص دينه لله، فلم يشبه بتردد ولا تربص بانتظار من ينتصر من الفريقين: المؤمنين والكافرين، فأخبر أن من صارت حاله إلى هذا الخير فهو مع المؤمنين، وفي لفظ ﴿مَعَ﴾ إيماء إلى فضيلة من آمن من أول الأمر ولم يَصِم نفسه بالنفاق لأن ﴿مَعَ﴾ تدخل على المتبوع وهو الأفضل.

وجيء باسم الإشارة في قوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ لزيادة تمييز هؤلاء الذين تابوا، وللتنبيه على أنهم أحرياء بما سيرد بعد اسم الإشارة.

وقد علم الناس ما أعد الله للمؤمنين بما تكرر في القرآن، ولكن زاده هنا تأكيداً بقوله: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾. وحرف التنفيس هنا دل على أن المراد من الأجر أجر الدنيا وهو النصر وحسن العاقبة وأجر الآخرة، إذ الكل مستقبل، وأن ليس المراد منه الثواب لأنه حصل من قبل.

[147] ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾﴾.

تذييل لكلتا الجملتين: جملة ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ مع الجملة المتضمنة لاستثناء من يتوب منهم ويؤمن، وما تضمَّنته من التنويه بشأن المؤمنين من قوله: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 146].

والخطاب يجوز أن يراد به جميع الأمة، ويجوز أن يوجه إلى المنافقين على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ارتفاقاً بهم.

والاستفهام في قوله: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾ أريد به الجواب بالنفي فهو إنكاري، أي: لا يفعل بعذابكم شيئاً.

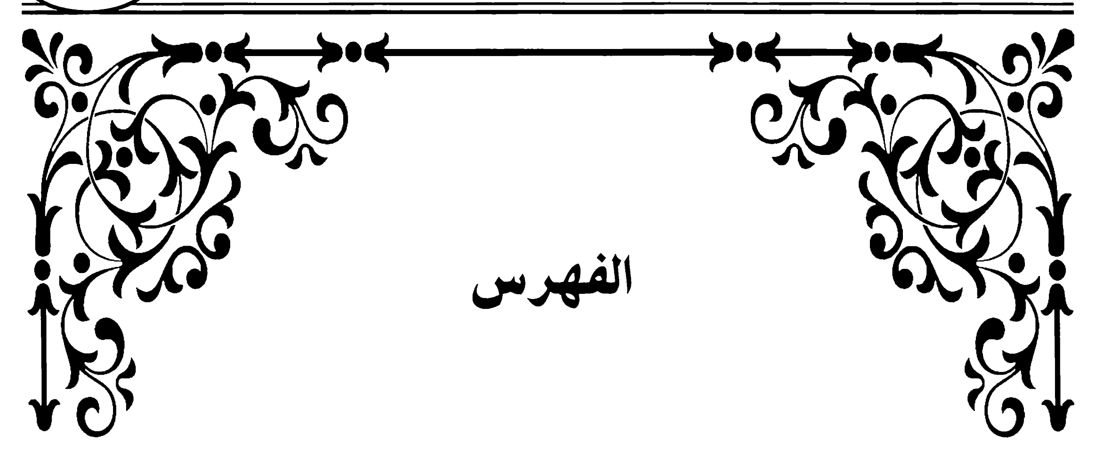
ومعنى ﴿يَفْعَلُ﴾ يصنع وينتفع، بدليل تعديته بالباء. والمعنى أن الوعيد الذي تُوعِّد به المنافقون إنما هو على الكفر والنفاق، فإذا تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله غفر لهم العذاب، فلا يحسبوا أن الله يعذبهم لكراهة في ذاتهم أو تشفٍّ منهم، ولكنه جزاء السوء، لأن الحكيم يضع الأشياء مواضعها، فيجازي على الإحسان بالإحسان، وعلى

الإساءة بالإساءة، فإذا أقلع المسيء عن الإساءة أبطل الله جزاءه بالسوء، إذ لا ينتفع بعذاب ولا بثواب، ولكنها المسببات تجري على الأسباب.

وإذا كان المؤمنون قد ثبتوا على إيمانهم وشكرهم، وتجنبوا موالاة المنافقين والكافرين، فالله لا يعذبهم، إذ لا موجب لعذابهم.

وجملة ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ اعتراض في آخر الكلام، وهو إعلام بأن الله لا يعطل الجزاء الحسن عن الذين يؤمنون به ويشكرون نعمه الجمَّة، والإيمان بالله وصفاته أول درجات شكر العبد ربه.





الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

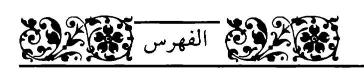
الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة



الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑